

Das
Problem des Wortes

von
Wilhelm Vollrath

Class

230.031

Book

V 887

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

xv / 149

Das Problem des Wortes

Zur Einleitung in eine Theologie

VON

Lic. Dr. Wilhelm Vollrath

a. o. Professor für systematische Theologie



Gütersloh 1925

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

230.031

V887

80867

RECEIVED JAN 1950
Y8867
80867

Vorwort.

Das Problem des Wortes ist aktuell geworden. Auch die Theologie der Gegenwart steht in seinem Zeichen. Sie berührt sich in ihm mit der Theologie des Urchristentums und der Reformation. Das ist verheißungsvoll. Doch stellt diese Lage besondere Aufgaben. Eine Andeutung desselben hat der Verfasser erstmalig in einem Aufsatz über „Glaube und Gemeinschaft“ gemacht, der im Jahre 1917 in der Neuen kirchlichen Zeitschrift erschienen ist. Seine Habilitationsschrift „Zur Theologie des Wortes“ aus dem Jahre 1919 wurde nicht veröffentlicht. Nur die Einleitung derselben ist abgedruckt in vorerwähnter Zeitschrift 1921 unter dem Titel: Von Offenbarung, Gnadenmitteln und dem Wort als kritische Einleitung in eine Theologie. Ein ausgewähltes Kapitel der Habilitationsschrift erschien im gleichen Jahre daselbst als Studie über das Thema „Es steht geschrieben“ (Zur Metaphysik des Buches). Ziemlich wörtlich wurde sie in diese größere Arbeit herübergenommen. Endlich sei hingewiesen auf einen Aufsatz in den Kölner Vierteljahrheften für Sozialwissenschaften 1922 über „Verhältnisprobleme in der Theologie“.

Leider ließen sich einige störende Druckfehler im Text nicht mehr berichtigen. Der Leser möge vor der Lektüre die Korrektur vornehmen unter Benutzung des Verzeichnisses S. 6.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	3
I. Prinzipielle Bemerkungen zur Einleitung	7—15
1. Der Glaube und das Wort	7—8
2. Das Wort und die Theologie	8—12
3. Offenbarung und Gnadenmittel	12—15
II. Das Problem des Wortes in der modernen Theologie	16—116
1. Ernst Troeltsch	16—20
2. Schleiermacher	20—21
3. Die Erlanger: von Hofmann und Frank	21—23
4. Ludwig Ihmels	24—27
5. Martin Kähler	27—33
6. Adolf Schlatter	33—51
7. Erich Schaeder	51—61
8. Karl Heim	61—75
9. Karl Barth	75—87
10. Emil Brunner	87—100
11. Friedrich Gogarten	101—104
12. Carl Stange	104—107
13. Paul Althaus	107—116
III. Das Leben und seine Wissenschaft	117—159
1. Der Begriff des Lebens	117—122
2. Versuche einer Wissenschaft vom Leben	122—123
a) Der Gegenstand einer Wissenschaft vom Leben	123—125
b) Möglichkeit einer Wissenschaft vom Leben	125—133
3. Das religiöse Leben	133—142
a) Kritik der psychologischen Methode	142—150
b) Kritik der historischen Methode	150—159
IV. Leben und Wort	160—174
1. Eine biblische Orientierung	160—165
2. Das Wort als Expression und Tradition	165—167
3. Das Wort ein Pontifikale	167—170

4. Wort und Sprache	170—172
5. Wort und objektiver Geist	172—174
V. Die Religion des Wortes	175—202
1. Die Religion als Wortverkehr	175—180
2. Mystik und Religion	181—187
3. Spezifisch-religiöse Wortfunktionen	187—190
4. Ethische Funktionen des Wortes	190—198
5. Das Wort als Wirkungsfaktor (Magie und Wort)	198—202
VI. Wort und Erkenntnis	203—232
1. Zur Soziologie der religiösen Erkenntnis	203—207
2. Das Wort als Erkenntnisgrund (das transzendente Wort)	207—211
3. Zur Optik und Akustik einer Offenbarungslehre.	211—221
4. Tatsache und Begriff der Glaubenserkenntnis	221—232
a) Der Begriff im Wort	221—227
b) Die Tatsache im Wort	227—232
VII. Die Synthesen einer Theologie des Wortes	233—246
1. Das kritische Prinzip aller Methoden	233—239
2. Die organische Einheit der theologischen Disziplinen	239—246
VIII. „Es steht geschrieben“ (Zur Metaphysik des Buches)	247—273

Berichtigungen.

- S. 120: Z. 17 v. o. lies: Höfen statt Nöten.
 S. 121: Z. 9 v. o. lies: rücht statt sucht.
 S. 129: Z. 16 v. o. lies: soll statt will.
 S. 134: Z. 10 v. o. lies: Vergesellschaftung statt Verpflichtung.
 S. 157: Z. 8 v. u. lies: Gesichtserkenntnis statt Geschichtskennntnis.
 S. 176: Z. 15 v. u. „ setze ein „ vor Aus.
 S. 207: Z. 13 v. o. lies: Verhältnisses statt Erkenntnisses.

I.

Prinzipielle Bemerkungen zur Einleitung.

1. Der Glaube und das Wort.

Verbo solo adhaerere ist das Wesen protestantischen Glaubens. Er unterscheidet sich dadurch von allen anderen Formen der Religion und Konfession, daß sein Grund allein das Wort ist. Es ist die Wurzel, aus der er wächst und die Krone, nach der er trachtet. Der Glaube lebt von dem Wort, das ihn gezeugt hat. Vor ihm beugt er sich. Es ist sein Stecken und Stab, seine Not und sein Trost. Als „Schwert des Geistes“¹⁾ endlich bleibt das Wort seine Wehr.

Schon für seine persönliche Art braucht der Glaube „nur ein Wort“.²⁾ Als Weisung und Zuspruch ist es der Hebel des Lebens, erster Grund und letzter Halt. Und vollends ist die kirchliche Weise des Glaubens durch das Wort bedingt. Denn wo das Wort ist, ist die Kirche. Ihre Ursache ist das Wort. Seine Wirkung ist die Gemeinde derer, die darin Wahrheit und Gnade gefunden, Gebot und Verheißung haben. Diese bedingungslose und unbedingte Wortbezogenheit macht das Wesen evangelischen Christentums aus. Ein Wort ist der Hort seiner Ruhe und der Impuls einer Bewegung zugleich. Auf der Warte des Wortes erfährt der Glaube Vergangenes und Zukünftiges als Gegenwart. Darum setzt er sein „dennoch“ allein auf das Wort, einsam und gemeinsam. Am Worte hängt, zum Worte drängt doch alles. Es ist der Träger des Lebens in jeder Beziehung zu Gott oder Menschen. Den Mächten und Gewalten der Welt, ihrer Organisation und Institution gegenüber behält der Glaube nichts in der Hand als

¹⁾ Eph. 6, 17.

²⁾ Matth. 8, 8.

das Instrument des Wortes. Es ist das Panier des Protestantismus und seine Repräsentanz. Denn er hat nichts als das Wort. Für die Zeit, da kein Stein mehr auf dem andern bleiben wird, hat das Wort allein die Verheißung der Dauer, das Siegel der Unvergänglichkeit, wenn Himmel und Erde vergehen.¹⁾ Dieser einzigartige Besitz, der sein Ruhm ist, verpflichtet aber auch.

2. Das Wort und die Theologie.

Alle Theologie führt aus dem Leben im Glauben zu einem Nachdenken über den Glauben. Sie erhebt sich aus der subjektiven Gläubigkeit und betrachtet den Glauben als Objekt. Sie ist der Versuch einer Umsetzung des Glaubens in wissenschaftliche Erkenntnis, seiner persönlichen und kirchlichen Geltung in die Weise der Allgemeingültigkeit. Doch will sie nur eine wissenschaftliche Erkenntnis vom Wesen des Glaubens sein und eine Begründung seiner Möglichkeit anstreben im Gesamtleben des Geistes. Deshalb lehnt sie es ab, das spezifische Wissen des Glaubens durch eine andere Wissenschaft zu ersetzen. Aber den Zug des Glaubens zum Wort hat die Theologie zu beachten. Es ist der entscheidende Orientierungspunkt. Eine dauernde Bezogenheit auf das Wort ist dem Glauben wesentlich. Diese Einstellung zu erkennen und ein Verständnis für ihre Notwendigkeit zu erwecken ist eine hervorragende theologische Aufgabe. Wie wurde sie gelöst?

Über Wirkung und Bedeutung des Wortes als Quelle der Gewißheit und Norm der Wahrheit wurde vielerlei gesagt oder erwogen — aber selten gewußt, was das Wort selber ist. Jedenfalls läßt die allgemeine Religionsphilosophie hier völlig im Stich. Sie hat es mit Ideen zu tun und Werten, aber nicht mit dem Wort. Sie interessiert das religiöse Bewußtsein, seine Selbständigkeit im Zusammenhang mit anderen Betätigungen des

¹⁾ Matth. 24, 35.

Geistes, seine Autonomie. Überdies ist sie geknechtet durch die Furcht vor aller Heteronomie, insbesondere durch die Angst vor einer Unterwerfung des Denkens durch lehrhaft-dogmatische oder statutarisch-institutionelle Autoritäten. Angst und Furcht über Gebühr kann zur Hysterie werden. Dann sieht sie Gespenster, und Schatten fallen auch auf das Wort, verdunkeln seinen Sinn. Es erscheint als ein fremdes Gesetz, als Zwang einer Äußerlichkeit, die dem Geist der Freiheit in der Religion nicht gemäß ist. Jedenfalls fehlt bisher der Religionsphilosophie ein Blick für das Wort als originale Potenz der Religion. Sie hält es einer prinzipiellen Beachtung nicht für wert und unterläßt ganz die Abschätzung seiner Bedeutung. Doch mag ihr dies Versäumnis hingehen, wiewohl jeder Versuch einer Wesensbeschreibung der Religion ohne Rücksicht auf die Wurzel des Wortes ungenügend bleibt. In der Theologie aber und insonderheit der protestantischen wird dies Versäumnis Pflichtvergessenheit und Schuld.

Soweit sich die systematische Theologie unter die Vormundschaft der Religionsphilosophie begeben hat, sieht sie naturgemäß unter deren Brille die Lebensprozesse nicht scharf und exakt. Sie vergift das Wort und versäumt, seine Rolle zu ermitteln. Eine Untersuchung über organische Grundlagen der Religion aus dem vorigen Jahr¹⁾ läßt ihr wesentlichstes Organ ganz außer acht. Andern Vertretern neuer Theologie ist jedoch die Erkenntnis für diese bedauerliche Unterlassung aufgegangen, Karl Barth und Emil Brunner.²⁾ Aber

¹⁾ Organische Grundlagen der Religion. Eine formale Untersuchung von Heinrich Adolph. Gießen 1924, Verlag von Alfred Töpelmann. Vgl. Theologie der Gegenwart, 19. Jahrgang (1925), Heft 3, S. 70 f.

²⁾ Das Wort Gottes und die Theologie von Karl Barth. München 1924, Chr. Kaisers Verlag. Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, von Lic. Emil Brunner. Tübingen 1924, J. C. B. Mohr.

sie bekennen sich mehr zur grundlegenden Wirkung des Wortes als daß sie das Wesen desselben denkend durchschauen. Sie sind eher christliche Konfessoren als theologische Professoren. Ohne jedes Werturteil geschieht diese Formulierung. Sie will auch das wissenschaftliche Verdienst nicht schmälern, das in dem *memento verbi* liegt. Ihre Erinnerung an das Wort bleibt eine Anregung für die Theologie. Auch wo diese ihrer Selbstständigkeit gegenüber der Religionsphilosophie mehr bewußt geblieben ist, als Offenbarungstheologie, verrät sie doch eine Unsicherheit gegenüber der Schrift und scheut vor dem Buchstaben. Diese Scheu beeinträchtigt naturgemäß eine freie Forschung am Wort. Noch hält das Schriftproblem den Theologen in Atem und Bann, so daß er, überzeugt von der Bedeutung des Wortes, doch sein Wesen weder deutlich zu sehen noch klar zu bestimmen vermag. Ihm erscheint die Schrift wie ein Schleier; der will durchdrungen sein von der Klarheit des Wortes. Aber bis auf den heutigen Tag liegt dieselbe Decke unaufgedeckt über dem Wort und die Sinne der Schriftgelehrten sind gehalten, wenn sie es lesen. Sie sehen, aber hören nicht. Sie merken auf menschliche Unzulänglichkeiten, aber bemerken nicht Gott. Sie stellen Lücken der Überlieferung fest, Ruinen des Textes, sehen nur die Narben und Nägelmale am *corpus biblicum*. Sie lesen eitel Buchstaben, Sätze, Wörter, aber vernehmen nicht das Wort.

Dem Laien dagegen bleibt es allezeit die Leuchte des Fußes. Er ist von Reflexionen über sein Verhältnis zur Schrift kaum geplagt, und instinktmäßig hält er sich zu ihr. Das Leben reguliert hier von selber den rechten Gebrauch des Wortes. Nur der Theologe gerät in Not. Er hat als Student Sprachen gelernt und Texte bearbeitet. Quellen und Urkunden wurden ihm vorgelegt, an denen er mit wissenschaftlichem Hochgefühl seine grammatisch-philologische Fertigkeit gemessen und eine

religionsgeschichtliche Meisterschaft allmählich sich erworben hat. Und auf einmal heißt es: was soll ich predigen? Da geht die Verlegenheit an. Der Mann bemüht sich nun um eine erbauliche Verwertung exegetischer Resultate. Je besser sie gelingt, um so peinlicher wird das Unbehagen. Er fühlt die Inkongruenz zwischen einer Praxis in der Gegenwart und jener theoretischen Beschäftigung zuvor, die unter dem Vorzeichen geschichtlicher Vergangenheit geschah. Diese allein schien ihm Wissenschaft zu sein. Nun soll er ihre Methode lassen, hingehen und erbaulich werden. Das wäre eine Willkür, die wissenschaftlich nicht mehr legitimiert ist, eine Inkonsequenz, die Not bereiten muß.

Die Krisis ist da. Aus ihr aber erhebt sich eine heilsame kritische Besinnung formaler und sachlicher Art. Einmal die Frage, mit welchem Recht das Prädikat der Wissenschaft reserviert wird für Unternehmungen, die unter historischer Flagge segeln. Diese Verkürzung beruht doch auf einem bedenklichen Vorurteil. Und zum andern die sachliche Frage: ob Sprache und Text, Quellen und Denkmale, Sätze, ja Wörter schon „Wort“ sind. Was ist denn das Wort? Unerläßlich zur Entscheidung dieser Fragen ist die Einsicht in die Grundverhältnisse, aus denen eine Wissenschaft vom Wort herauswächst. Ehe es zum Objekt einer Wissenschaft wird, spielt das Wort doch eine vorwissenschaftliche Rolle als eine spezifische Potenz des Lebens. Sie wirkt auf das Gehör und nötigt zu einer Stellungnahme oder bedingt eine Jüngerschaft. Als schöpferisch-vitaler Faktor hat das Wort bereits eine Wirksamkeit ersten Grades entfaltet, ehe es eine fragwürdige Meisterschaft zu einem bloßen Ding entstellt, zu einem reinen Gegenstand verflacht, zu einem wissenschaftlichen Objekt entseelt. Es gibt eine Erkenntnis durch das Wort; sie geschieht in der Religion und ist die besondere Erkenntnis des Glaubens. Es gibt aber auch eine Wissenschaft

vom Wort; sie ist ein Hauptstück einer theologischen Wissenschaft vom Glauben oder von der Religion. Beide Gesichtspunkte sind gehörig auseinanderzuhalten, gerade deshalb, weil in der Sache ein organischer Zusammenhang zwischen ihnen besteht. Denn die Theologie ist Wissenschaft von dem Glauben, der Leben ist und Erkenntnis, von dem Wort, das den Glauben wirkt und Wissen gewährt.

3. Offenbarung und Gnadenmittel.

Eine Erörterung über das Wort darf man in der theologischen Systematik normalerweise zweimal erwarten: in der Offenbarungslehre und bei den Gnadenmitteln. Als Gnadenmittel erscheint das Wort meist in späteren Partien einer Dogmatik. Das Wort als Offenbarung gehört gleich in den grundlegenden Teil.

Was zunächst die Offenbarung anlangt, so mag man Kundgaben Gottes im Naturlauf oder im Gang der Geschichte finden, in der Gemeinde oder im persönlichen Leben spüren. Dennoch ist erst das Wort ein unzweideutiges Merkmal jener Offenbarungsgrundlagen, die im Bereich der Beobachtung und Erfahrung liegen, der vernehmbare Ausdruck göttlicher Tatgesinnung. Diese wird erkannt nur mit Hilfe eines Wortes. In ihm erfüllt sich das Wesen aller Offenbarung Gottes. Erst als Wort ist sie klar, zugleich eingestellt auf das Verständnis und Fassungsvermögen einer Seele und Gemeinde. Von Gott zu ihr „wechselt“ die Offenbarung im Worte so, daß Glaube entstehen kann. Sofern das glaubenweckende Wort in der Schrift gefunden wird, ist sie höher zu achten als jedes Erbauungsbuch. Als Quelle des Wortes geriet sie aber mit der Zeit ganz unter geschichtswissenschaftliche Aufsicht. Der Theologe entlehnt historisches Werkzeug und wendet es auf die Bibel an. So wird sie ein Monument der Vergangenheit: „Es

war einmal.“ Obschon einzigartig als Quelle genügt ihr jedoch diese Behandlung nicht. Vielmehr gilt es, sie aus den Schatten der Vergangenheit zu erlösen, daß ihr Licht in der Gegenwart leuchte.

Darum vollzog der moderne Theologe eine methodische Wendung von der formalen zur inhaltlichen Betrachtungsweise, von der historischen zur sachlichen Denkweise. Der Betrieb moderner Theologie beruhte bisher auf dem Rhythmus dieses Wechsels methodischer Einstellung. Der gedankliche Gehalt erschien ihr unabhängig von der Zeit, von zeitfreier Wesenheit. Diese macht sich geltend als Kanon aller Religiosität und Christlichkeit. Doch nicht allein auf religiöse Korrektheit und christliche Richtigkeit geht das Augenmerk des Theologen, sondern vom Wesen der Religion und des Christentums strebt es weiter zur Wahrheitsfrage, von der Quelle zur Norm. Daher ist die theologische Aufgabe dem Wort der Schrift gegenüber erst gelöst, sobald gezeigt wird, inwiefern es Wahrheitsnorm aller Glaubenserkenntnis ist, für die eine Berufung auf Überlieferung oder eigene Erfahrung noch nicht genügt. So ist das Ziel der Systematik eine Begründung der Wahrheit. Ihr Weg geht formal und sachlich über Textkritik und Exegese, über biblische Geschichte und Theologie hinaus zu normierenden Denkweisen.

Erscheint dann das Wort als Gnadenmittel, so wird die Wirkung des Wortes auf die Seele beobachtet, durch das Gott mit ihr in Beziehung tritt. Hatte das normensuchende Denken des Theologen sich gesammelt auf das Wort der Offenbarung in der Schrift, so führt die Betrachtung des Wortes als Gnadenmittel in die Weite der sinnlichen Apperzeptionen, des Sehens, Hörens, Beziehungsnehmens. Wie die Bindung des Wortes an den Behälter der Schrift ein systematischer Vorzug sein kann, so kann sie ebenso als Enge und Begrenzung erscheinen. Denn das Wort als Gnadenmittel will eine weite Domäne. Jede Art der Verkündigung des Evangeliums, die

kultisch-kirchliche in Predigt, Sakrament und Lied, die seelsorgerlich-persönliche, jedwede Versichtbarung und Gestaltung derselben zu einem Vorbild und Anreger fällt unter den Titel des Wortes als Gnadenmittel. Auch des Sakramentes Wurzeln sind ja „die Worte, so da stehen“. Stiftung und Befehl Christi bleiben maßgebend. Das Sakrament ist *verbum visibile*. Indem es Zeugnis von der Gegenwart Gottes ist, macht es zugleich ein Geschehen dem Empfänger faßbar. Sichtbare Zeichen zeitigen nur ein besonderes Maß von Versichertsein derselben unsichtbaren Gnadengüter, von denen z. B. schon die Predigt redet.

Bereits Luther hat den Umfang des Gnade vermittelnden Wortes sehr weit ausgedehnt. Jedermann, gelehrt oder ungelehrt, der ein Wort von Christo sagt, ist Organ und Werkzeug Gottes. Eine Mutter, die ihr Kind unterweist, kann wie jeder Prediger versichern: „*haec dixit Dominus*, das hat Gott selbst gesagt. Et iterum: „*ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi* gewesen in dieser Predigt.“¹⁾ Ihre Reden sind Gnadenmittel, auch wenn sie nicht Bibelzitate sind. Denn so meint Luther in seiner Psalmenvorlesung (1519—1521): *Nec est necesse eloquia Domini tantum ea intelligi, quae de scripturis in vocem assumuntur, sed quaecumque Deus per hominem loquitur sive idiotam, sive eruditum, etiam citra scripturae usum, sicut in Apostolis locutus est et adhuc loquitur in suis.*“²⁾ Schon für Luther besteht unter dem Titel des Gnadenmittels kein theologischer, sondern nur ein psychologischer Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Verbreitung des Evangeliums. Natürlich ist die wichtigste Voraussetzung nicht zu übersehen, die Luther dabei macht. Nur solches Wort ist heilswirksam, das Christum treibt, dessen Inhalt

¹⁾ So Luther in seiner Streitschrift „wider Hans Wurst“ (1541) in Sämtlichen Werken, Erlanger Ausgabe (E. A.), 26. Band, S. 35.

²⁾ Luthers Werke, Weimarer Ausgabe (W. A.), Band 5, S. 379.

zur Offenbarung Gottes in Christo stimmt. Sonst besteht jedoch kein prinzipieller Unterschied zwischen amtlichen und privaten, schriftlichen und mündlichen Formen des Gnadenmittels.

Trotz dieser Unterschiede des Umfangs und der methodischen Betrachtungsweisen haben aber das glaubenweckende Gnadenmittel und die glaubengründende Offenbarung doch dies gemeinsame, daß ihrer beider Wesen das Wort ist. Nur erscheint es in der Offenbarungslehre mehr als Höhe und Norm; in der Gnadenmittellehre ist es mehr der Grund oder die wirkende Kraft. Zum systematischen Ort für alle folgende Betrachtung ist der Punkt gewählt, wo das Wort aus der geschichtlichen Offenbarung zum gegenwärtigen Gnadenmittel wird und beides zugleich ist. So gesehen liegt im Wort der Nerv aller theologischen Probleme. Es ist Gegenstand der Exegese, Inhalt der Dogmatik, Hebel der Praxis. Hier fangen die Fragen an und hören die Antworten auf, wie in der Wissenschaft so im Leben. Als Wort begründet die Offenbarung den Glauben, und wo dieser durch ein beliebiges Gnadenmittel in Gang gebracht ist, sucht er auch hinter sichtbaren Zeichen festen Halt zuletzt am Wort. —

Wie das Wort als die ursprüngliche religiöse Gabe genommen wird, so will es auch als ein Gebilde von eigener Art begriffen sein. In welchem Maße kommt sein Verständnis zur Geltung in der modernen Theologie? Als ein Mittel religiösen Lebens wird es von allen Systematikern zum mindesten erwähnt. Aber darüber hinaus bemühen sie sich in sehr verschiedener Weise um sein Wesen. Unter diesem Gesichtspunkt ist ein kritischer Blick in die theologische Arbeit sehr interessant. Durch markante Striche sei sie zunächst in ihren wirksamsten Typen charakterisiert.

II.

Das Problem des Wortes in der modernen Theologie.

1. Ernst Troeltsch.

Es gibt Theologen, die sehen hier überhaupt weder eine Aufgabe noch ein Problem. Ernst Troeltsch z. B. verzichtet ganz auf eine besondere Würdigung des Wortes. Wo er von Gnadenmitteln spricht, nennt er u. a. das Wort wohl auch. Aber weder verlautet etwas über seinen eigentlichen Wert, noch schätzt er seine Unerseßlichkeit. „Für den heutigen Glauben ist Gnadenmittel alles, was der religiösen Anregung und Erbauung dienen kann, in erster Linie Bibel und Tradition, dann die Sakramente als Vergegenwärtigungsmittel der christlichen Wahrheit, dann jedes Erlebnis, das die Tätigkeit religiöser Erregung und Belehrung von sich ausgehen läßt, schließlich und vor allem starke religiöse Persönlichkeiten, in denen die überzeugende Kraft des Lebens selber unmittelbar wirksam ist.“¹⁾ So verschwindet das Wort in einem Allerlei von Gnadenmitteln. Überdies fehlt in dem ganzen Sammelwerk: Die Religion in Geschichte und Gegenwart ein selbständiger Artikel über das Wort.

Ziel und Oberbegriff ist bei Troeltsch immer wieder „religiöses Leben“. Darauf kommt ihm alles an. Es wird näher bestimmt als „Erhebung des Menschen zur Freiheit in Gott“,²⁾ als „Erlösung des Menschen von der Übergewalt der Natur und des Bösen“,³⁾ als „Schaffung eines Einzelleben und Gesamtleben in Gott verbindenden Gottesreichs.“⁴⁾ Dieser

¹⁾ Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG.) Bd. II Sp. 1476.

²⁾ RGG. IV Sp. 921. ³⁾ a. a. O. ⁴⁾ a. a. O.

immer wiederkehrende Begriff des „religiösen Lebens“ verbindet auch seine Ausführungen über Gnadenmittel mit denen über Offenbarung. Hier wie dort geht Troeltsch aus von dem Anregungsbedürfnis des Durchschnittsmenschen, das sehr groß ist, weil seine „produktive Kraft“¹⁾ sehr klein ist. Unter dem Titel der Offenbarung erscheinen wiederum Mittel zur Förderung des religiösen Lebens, eine „bereits mit Ehrfurchts- und Gemeinschaftsgefühlen umkleidete religiöse Überlieferung“ als „stärkste der Anregungen“.²⁾ Auf diese bereits im Superlativ stehende Feststellung folgt gleich eine Versicherung im Übersuperlativ: „die allerstärkste Anregung geht aus von den großen prophetischen Individuen, die Ausgangs- und Mittelpunkt der rein auf ihre Verkündigung erbauten Weltreligionen sind und um deren Bild sich jeder erworbene Besitz dieses Religionskreises sammelt.“³⁾ Das ist alles, was Troeltsch zu sagen hat. Auch in seiner Offenbarungslehre geht das Wort als spezifische Größe unter in einem Vielerlei, das Offenbarung sein soll: „alle Religionen, das Christentum, grundlegende Prophetenpersönlichkeiten, grundlegende Geschichtsereignisse“ und „die alles das festlegenden heiligen Schriften und Institutionen“⁴⁾ werden bald vorwärts bald rückwärts aufgezählt, bald einzeln bald zusammen genannt. Impressionistisch zerfließt so der Begriff der Offenbarung genau wie oben der des Gnadenmittels. Es gibt nur Wirkungen und Eindrücke; alles regt an. Damit verliert das Wort seinen besonderen Sinn, die grundlegende Bedeutung. Als Resultat wird daher formuliert: „eben deshalb bedarf auch die heutige Glaubenslehre keiner besonderen dogmatischen Theorie über diese Dinge, die teils der praktischen Theologie, teils der Lehre von Schrift und Tradition, teils dem einfachen täglichen Erleben und seiner Psychologie angehören.“⁵⁾

¹⁾ a. a. O. Sp. 919/921. ²⁾ a. a. O. ³⁾ a. a. O.

⁴⁾ a. a. O. Sp. 419. ⁵⁾ RGG. II Sp. 1476.

Aus dieser Notiz ist der Verzicht auf eine Sonderbehandlung des Wortes als Offenbarung oder Gnadenmittel ersichtlich. Es bleibt ohne theoretische Klärung der Praxis überlassen zu beliebigem Gebrauch. Wo das Wort im Gewand der Tradition erscheint oder in der Form der Schrift, regen sich ihr gegenüber dogmatische Bedenken und beginnen historische Betrachtungen kritischer Art. Buch und Text werden dem Feuer einer geschichtswissenschaftlichen Kritik ausgesetzt. Ihr Lärm lähmt die Sinne und stört das feine Gehör für das Wort. Unauslöschlich bleibt am Ende der Eindruck eines Trümmerfeldes, der trostlos ist. Sobald aber der rein historisch geschulte Theologe zum Prediger wird, erscheinen auf einmal mit allen textkritischen Regungen auch seine dogmatischen Bedenken gegen die Schrift neutralisiert. Jedenfalls drängen die Not des Lebens und Nötigungen der Praxis dazu, den Inhalt der Schrift pragmatisch anzuwenden, „als ob“ er Gottes Wort sei. Das ist eine Tatsache, die bei modernen Predigern besonders auffallend ist. Ihre wissenschaftliche Bewußtheit schlägt plötzlich in praktische Naivität um, ihr Mißtrauen in Glauben. In der Wahl und Behandlung der Texte wird auf Bibelkritik kaum noch Rücksicht genommen. Die Richtigkeit und Zuverlässigkeit des Berichts wird nicht mehr angefochten. Die Predigttexte sind meist beliebig gewählt, sogar aus stark umstrittenen Teilen der Bibel geholt. Worte Jesu behalten ohne Bedenken ihre Autorität und werden in Kurs gesetzt. Die Briefe an Timotheus und Titus sind dem modernen Prediger einfach Gottes Wort, einerlei ob sie von der Hand des Paulus stammen oder als pseudonyme Dokumente aus dem zweiten Jahrhundert angesehen werden.¹⁾ Das ist interessant zu beobachten. Aber doch klaffen

¹⁾ Vgl. Bachmann, Gott und die Seele. Untersuchungen zur Lage der evangelischen Kirche und Theologie in der Gegenwart im Anschluß an Dr. Geyers und Lic. Dr. Rittelmeyers „Gott und die Seele“ und „Leben

in diesem Gebaren Theorie und Praxis auseinander. Die eine hat ein schlechtes Gewissen vor der anderen. Wo der Versuch einer wissenschaftlichen Synthese beider Gesichtspunkte unterlassen wird, sind Katastrophen unvermeidlich. *Exempla docent*.

Auch der Systematiker Troeltsch ließ den Unterschied zwischen Wort einerseits, Überlieferung, Text und Schrift andererseits unerörtert. Wo unter der Wirkung von mancherlei Mitteln Erlebnisse gemacht werden, Erweckung und Steigerung religiösen Lebens erfahren wird, hofft er dem mit Psychologie noch beizukommen. Für die objektiven Faktoren der Offenbarung ist die historische Methode bereitgestellt, für die subjektiven Vorgänge des Glaubenslebens soll eine psychologische Betrachtung genügen. So erscheint das Troeltschsche Verfahren als eine Verbindung von Geschichte und Seelenkunde. Vor dem kritischen Blick eines theologischen Systematikers hinkt es gehörig auf beiden Seiten: die Psychologie versagt, wo der Glaube als Verhältnis beginnt. Und wo die Religion gegenwärtige Gemeinschaft mit Gott ist, hört auch die Historik auf. Kennen diese Methoden ihre Grenzen nicht, so führen sie zu einem Psychologismus und Historismus. So weit konnte es auch Troeltsch nicht kommen lassen. Auch bei ihm melden sich hier Nötigungen, denen er nachgibt, aber merkwürdigerweise eine methodische Kultivierung nicht zuteil werden läßt. Die Gnadenmittel sollen eine Rolle spielen als Wirker der „Kirche“ und als Träger der „Gnade“. Doch veranlassen diese Begriffe Kirche und Gnade nicht zu einer ihrem Wesen entsprechenden Theologie. Troeltsch mag ja keine besondere dogmatische Theorie über diese Dinge. Die Kirche wird lediglich zu einem „verschiedener Formen fähigen geschichtlichen Gemeingeist“ zurückgebildet und die Gnade zur

aus Gott“. Leipzig 1913. Bachmann stellt fest: „in der Frage der Bibelkritik zeigen unsere Predigten eine erfreuliche, ja manchmal sogar überraschend positive Haltung.“ S. 13.

Anregung und Belebung „durch eine von Christus und seiner Gemeinde ausgehende Gewißheit“¹⁾ verdünnt. Diese Notizen muten an als verblaßte Erinnerung daran, daß einmal Wort und Geist miteinander verbunden und aufeinander bezogen waren. Auch vermeint man auf einer verwehten Spur Schleiermachers zu sein, der heiligen Geist und kirchlichen Geist vereinerleitet hat.

Jedenfalls aber lehnt Troeltsch systematische Aufgaben ab, die dem Wort gegenüber bestehen, und begnügt sich auch in diesem Fall einfach mit der psychologischen und historischen Methode. Diese rühren indes nur an Begleiterscheinungen und Folgewirkungen des Wortes. Sie meinen seine Kräftigkeit für das seelische Innenleben und stützen sich auf seine Mächtigkeit im geschichtlichen Fortleben. Bis zum Wesen des Wortes jedoch dringen sie methodisch nicht vor. Das liegt jenseits der Möglichkeiten dieser Methoden. Darum hat die Theologie durch eine Kritik der psychologischen und historischen Denkweise den Weg zum Problem des Wortes freizulegen.

2. Schleiermacher.

Schleiermacher bereits verkannte den grundlegenden Zusammenhang von Glaube und Wort. Wohl liegt es ihm fern, die Frömmigkeit auf die Kraft eigener Freiheit zu gründen. Er hat sie als Geschenk — „woher“ — empfunden und schon in den „Reden“ das Erlebnis der Religion als geistige Empfangnis beschrieben. Dann aber hat der Theologe die Religion nur als Kreaturgefühl definiert und religiöse Prozesse als Energieübertragung beschrieben. Dabei verläuft sich der Begriff von Gott in Abstraktheit und das Individuum verliert die Konkretheit. Zugleich wird an dem hervorragendsten Mittel

¹⁾ RGG. II Sp. 1976.

vorbeigegangen, das Glauben schafft, an dem Wort. Dieser Mangel versteht sich daher, daß die Religion nicht scharf genug als Verhältnis bestimmt und infolgedessen nicht aus dem lebendigen Verhältnis von Ich und Du heraus gedacht wird. Die Frömmigkeit wird ein Zustand und zu allem Überfluß noch seelisch lokalisiert. Sie erscheint schließlich als beziehungslose Gegebenheit, ein in sich selbst und bei sich selbst sein der Seele. Schleiermachers Eifer, der Religion eine eigene Provinz zu sichern, hat sie schließlich der Psychologie ausgeliefert. Oder objektive Wahrheiten werden in der Folgezeit nur als nachträgliche Reflexion auf subjektive Bedingtheiten gewonnen durch eine Ausdeutung der frommen Gefühlszustände. Kurz: hier fehlt als Voraussetzung für ein Wortverständnis die sachgemäße Verhältnisbetrachtung der Religion.

3. Die Erlanger: von Hofmann und Frank.

Soweit er auf die religiöse Erfahrung Bezug nimmt, versteht sich der theologische Subjektivismus aus dem Verlangen nach einer einwandfreien Basis für die Wahrheitsbegründung. So gehen die Erlanger von dem Tatbestand eines Erlebens aus und entfalten ihn nach seinen Bedingungen. Da er kein Erzeugnis des Subjektes sein kann, kommt man mit Notwendigkeit auf objektive Gründe, die in der Wirkung als Ursachen mitgesetzt sind. Der Theologe soll das Christentum auf den einfachsten Ausdruck bringen, dazu sich selbst zum Gegenstand der Forschung machen. Hofmann, historisch eingestellt, empfand sein persönliches Christsein als Endpunkt einer heilsgeschichtlichen Entwicklung des Christentums, seine Gegenwart als Resultat wirksamer Vergangenheit. Von hier aus sei durch Evolution die ganze Wahrheit des Christentums zu gewinnen. Daß sich aus dem christlichen Bewußtsein nicht alle Stücke der christlichen Lehre ableiten lassen, hat Hofmann selbst

gewußt. Darum verlangt er neben dem θεωρεῖν ein ιστορεῖν. D. h. Schriftwissenschaft und Kirchengeschichte, die beiden Teile seiner historischen Theologie, haben ein Recht zur Kontrolle jener entwickelten Ergebnisse; sie sind ein Korrektiv gegen Verirrungen des Denkens nach der Evolutionsmethode. Aber diese samt der Kritik durch die Geschichte zeitigt kein System auch keinen Beweis der Allgemeingültigkeit seiner einzelnen Teile. Sie kommt nur zu Postulaten auf Grund eines zwar geschichtlich bedingten aber subjektiven Befundes. —

Frank arbeitet zunächst mit derselben Evolutionsmethode. Durch sie sollen alle wesentlichen Momente des persönlichen Christentums nach Ursprung, Wesen und Berechtigung erkannt werden. Aufgabe der Dogmatik bleibt danach die Darstellung der gewonnenen Ergebnisse in einem Ganzen. Sie wird gelöst im System der christlichen Wahrheit. Aber das systematische Ganze, die Geschlossenheit allein ist auch für Frank noch kein Beweis für die Wahrheit seiner Teile. Vielmehr hat Frank seinen Sätzen den Beweis aus Schrift und Kirchenlehre beigegeben. Er bedeutet wiederum eine Revision der systematischen Errungenschaften auf Grund der Geschichte. Im übrigen ist Franks Interesse hauptsächlich dem Gewissheitsproblem zugewandt. Daher erklärt sich der viel diskutierte Subjektivismus. Sobald sich nämlich die Frage erhebt, wieso die geglaubten Realitäten wahr sind, können objektive Faktoren unmöglich letzte Auskunft sein. Oder kurz gesagt: für die Entwicklung objektiver Wahrheiten ist der subjektive Ansatz bei dem Erlebnis der Gewissheit entscheidend. Gewissheit kommt nur durch Erfahrung zustande und die ist subjektiv. Also ist gerade das Interesse an begründeter Objektivität hier das letzte Motiv für den Subjektivismus in der Theologie. Ist das Christentum Wiedergeburt, so kommt uns aus der Erfahrung derselben Gewissheit und Wahrheit. Die Wiedergeburt ist ein Ereignis

von unmittelbarer Gewißheit. Aus ihr ergeben sich mittelbar gewisse Wahrheiten. Die Wiedergeburt kann nur eine Funktion göttlicher Potenzen sein. Sie müssen sich naturgemäß in ihr abprägen als die Ursachen einer Wirkung. Aus diesem Zentrum werden jene erschlossen — oder nur „gefordert“? Wer sichert das Unternehmen Franks gegen den Einwand, daß es sich nur um eine Entfaltung von Postulaten aus dem Bewußtsein des Wiedergeborenen heraus handele? Jedenfalls hat er aber die Aufgabe, wie er sie beschrieben, in respektabler Weise zu lösen versucht und war fest davon überzeugt, von der Erfahrung des Subjekts her objektive Wahrheiten zu gewinnen: immanente, transzendente und transeunte Faktoren der Wiedergeburt.

Zu den letzteren erst gehört das Wort. Daß es für die Entstehung und den Bestand des Glaubens unentbehrlich ist, hat Frank zwar nie übersehen. Nur durch die Verkündigung und das Hören des Wortes kommt der Glaube zustande. Auch für den gewonnenen Glauben behält es seine Bedeutung. Solche Versicherungen holt Frank oft nach.¹⁾ Aber trotzdem bleibt es doch bei seiner Behauptung von der selbstgenugsamen Unmittelbarkeit der Wiedergeburtsgewißheit. Der prinzipiellen Funktion des Wortes wird seine Theologie nicht gerecht. Sie geht nicht von ihm, sondern von dem Christen aus, der sein christliches Ich ausdeutet so wie er sich als Wiedergeborener weiß. Dabei wird er wohl auch, aber nachträglich, auf das Wort geführt, wie es die Kirche an ihn herangebracht hat und von da selbstverständlich zur Bibel, ja zur Forderung eines theologischen Schriftbeweises.

¹⁾ Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung. Neue kirchliche Zeitschrift (NKZ. 1894, S. 18—45). — Der Subjektivismus in der Religion und sein Recht (NKZ. 1891, S. 556).

4. Ludwig Ihmels.

Oder wie Ihmels besser sagt: „Was von Franks Ausgangspunkt aus wirklich erreicht werden kann, ist eine nachdrückliche Betonung des Wortes als Gnadenmittel.“¹⁾ Er sucht dann über Franks Anlage hinaus der grundlegenden Bedeutung des Wortes in gebührender Weise theologische Geltung zu verschaffen. Zu diesem Endzweck übt er Kritik an dem Frankschen Ansatz, der den neuen Menschen zum Ausgangspunkt nahm. Der Wiedergeburtzustand sei keine konstante, sondern eine schwankende Größe, die zur Begründung der Wahrheitserkenntnis nicht recht taue. Ihmels bestreitet seine Stabilität und betont seine Labilität und Variabilität. Auch die Unmittelbarkeit der Gewißheit werde zu Unrecht behauptet. Überdies seien bei weitem nicht alle objektiven Realitäten in der subjektiven Wiedergeburtserfahrung ab- und eingepreßt. Und schließlich habe die allgemeine Rückschlufmethode, die bei Frank in besonderer Form begegnet, empfindliche Mängel in Rücksicht auf das Wort und seinen Wert. Der entscheidenden Bedeutung des Wortes werde man nicht gerecht auf dem Umweg über das Wiedergeburtbewußtsein. Keinesfalls führe dieses zu dem Wahrheitsbesitz des Christentums in seiner Totalität. Auch stimme das systematische Verfahren Franks nicht zu seiner ebenso nachdrücklichen Versicherung, daß objektive Faktoren zu den Voraussetzungen des Christenstandes gehören.

Während Frank die Basis für ein System sucht, bleiben Ihmels Erwägungen dem Leben näher.²⁾ Statt von der Wiedergeburt als einer vollzogenen Tatsache geht Ihmels von ihrem

¹⁾ Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung. (Zitiert nach der 2. Aufl. 1908) S. 131. — Vgl. dazu besonders S. 128.

²⁾ Unter anderem Gesichtspunkt habe ich von der Eigenart der Theologie Ihmels gehandelt im 5. Kapitel meiner Studie: Glaube und Gemeinschaft in NKZ. 28. Jahrg. 1917, S. 655 ff.

Werdeprozeß aus. Dieser vornehmlich wird belauscht und beschrieben. Er ist „nicht bloß aufs engste mit dem Glauben an die objektiven Heilstatsachen verflochten, sondern ruht letztlich selbst auf ihnen als ihrem Grunde.“ Schon die Beschreibung der Wiedergeburt erlaubt nicht, von den Realitäten, die den neuen Menschen schaffen und seine Gewißheit tragen, abzusehen, um sie erst durch ein nachfolgendes Verfahren daraus zu entnehmen. Ihmels schildert daher lediglich den Prozeß, in welchem mit der Wiedergeburt zugleich die Gründe ihrer selbst gewonnen werden. Wie einer an das neue Leben nur glauben kann, weil er an Christus glaubt, so folgt auch die Überzeugung von Gottes Wort nicht aus der Wiedergeburt, sondern sie ist latent in ihr da und entsteht mit ihr in einem Akt. Das sind die Gesichtspunkte der Kritik, die Ihmels übt an seinem Lehrer Frank. „Christliche Gewißheit existiert nur in der Form einer Synthese des Wortes Gottes und persönlicher Erfahrung.“ Ihmels schaut das subjektive und das objektive Element im Werdeprozeß jenes Ereignisses eng zusammen. Die Gewißheit des Erlebens hat Bestand nur als Gewißheit um seine Bestimmungsgründe. Zu dieser gehört vornehmlich das Wort. Nur im Glauben daran entsteht und besteht die Erfahrung und Überzeugung, die Wiedergeburt und ihre Gewißheit. Ihmels achtet von vorneherein auf das Wort und erfäßt es in seiner freien Lebendigkeit wie es Gott den Menschen vermittelt und Wahrheit schafft. So bildet er die genuine Erlanger Theologie in dem Sinne um, daß er die spezifische Erfahrung am Wort zum Ausgangspunkt der Wahrheitsgewißheit und zur Quelle der Dogmatik macht. Damit trägt er zugleich mancherlei Bedenken (H. Tremers und A. Ritschls) gegen den Subjektivismus Franks Rechnung im Sinne einer Offenbarungslehre. Das Wort ist Offenbarungsgrundlage. Denn christliche Erfahrung ist immer an das Wort gebunden und keine Theologie darf diesen Zusammenhang verkennen.

Dabei kommt Ihmels beim Wort immer gleich auf seinen Inhalt. Zwar wirkt in seinen Erwägungen gelegentlich auch die Funktionsform des Wortes mit: es vermittelt. Als Botschaft gilt, was Gott getan, jedem, der es hört, auch mir. Diese Wortvermittlung ist wichtig, dem Inhalt der Heilstat Gottes in Christo zweckvoll angemessen, nötig und wesentlich. Auf diese spezifische Wirkung des Wortes ist Ihmels eingegangen, ohne die Probleme seines Wesens zu stellen. Er kommt auf die objektiven Erfordernisse des subjektiven Gewißheitsbedürfnisses und macht den entscheidenden Anteil des Wortes bei der Entstehung der Gewißheit geltend. Aber dem Wesen des Wortes entsprechen seine Ausführungen noch nicht in zureichendem Maße. Das Wort, das aus dem Subjektivismus erlöst, wird uns zum Objekt. Dieser erkenntnistheoretisch-logische Schematismus „subjektiv-objektiv“ erweist sich hier schon als zu starr. Er ist zu überwinden durch ein Verständnis des Wortes als Lebensfaktor. Im übrigen treibt Ihmels wie Frank Gewißheitstheologie. Als Gewißheitstheologen sind sie auch Worttheologen. Bei beiden handelt es sich um die Gewißheit von Glaubensobjekten, des Wortes — einschließlich der Schrift.

Sinngemäß gehen auch die Ihmelschen Ausführungen über das Wort noch einen Schritt weiter: die christliche Gewißheit ist „von Anfang an darauf angelegt, in der Gewißheit um die Schrift als das spezifische Gotteswort sich zu vollenden.“ Die „reife Erfahrung“ ruhe „auf der Schrift als ihrer Grundlage“. Denn lautere Frömmigkeit überzeuge sich zunehmend davon, daß sie auf eigene subjektive Erlebnisse nicht bauen kann. Diese bedürfen vielmehr, sobald sie gegen sich selber kritisch werden, noch einer anderen Position. Die Bibel nun vergegenwärtige die geschichtliche Gottesoffenbarung in einer Gestalt, die dem Schwanken eigenen Fühlens und der Erschütterbarkeit eigener Erfahrung entnommen ist. „So bleibt doch die für die

Gewißheit entscheidende Instanz der Zusammenschluß der unmittelbaren Erfahrung mit dem Schriftzeugnis.“¹⁾ Demnach verlängert Ihmels die Betrachtungslinie vom Inhalt des Wortes aus über die Schrift als seine Form bis hin zur Frage des Kanons. Das Problem seines Umfangs freilich trete „für den Glauben durchaus in zweite Linie.“

Zu bemerken ist, wie bei dieser systematischen Behandlung die Schrift ein letztes, gerade noch gestreiftes Problem wird, während sie doch dem gereiften Glauben ein erstes, mit Liebe und Treue zu hütendes, unveräußerliches, mit Dankbarkeit allezeit zu nutzendes Gut ist. Leider wird so das Band zwischen Glauben und Schrift, Wahrheit und Buch von der Theologie nur indirekt, d. h. über das Problem der Offenbarung und das Wesen des Wortes geknüpft, während die Bibel doch direkte Bekanntschaft mit dem lebendigen Gott vermittelt. In Wirklichkeit liegt die Schrift dem Verlangen des Glaubens nach Erkenntnis und Wahrheit viel näher und unmittelbarer an als der Umweg einer systematischen Betrachtung bis zu ihr hin verrät. Darum heißt es, noch schärfer als Ihmels tut, dem direkten Verhältnis von Glauben und Schrift auch grundsätzlich gerecht zu werden.

5. Martin Kähler.

In dieser Richtung hat sich Kähler bemüht um das Offenbarungsansehen der Bibel.²⁾ Er nennt sie „den Lebensnerv der Christenheit“, bezeichnet sie als „das Lebensband zwischen unserem Glauben und der geschichtlichen Offenbarung“.³⁾ Sie ist „nicht nur Erzeugnis und Abdruck einer geschichtlich besonderen Religiosität, sondern zugleich die unwandelbare Gestalt, in der

¹⁾ a. a. O. S. 277.

²⁾ Dogmatische Zeitfragen, 1. Bd.: Zur Bibelfrage. Leipzig 1907, A. Deichert.

³⁾ a. a. O. S. 176.

Gott uns sein Wort darbietet.“¹⁾ Ihre Offenbarungsbedeutung beruht auf ihrem Inhalt und auf ihrer Wirkung. Wohl ist sie ein Stück Geschichte. Vor allem aber eine wirksame Potenz in der Geschichte. Als Beitrag zur Begründung des Ansehens der heiligen Schrift hat daher Kähler eine Geschichte der Bibel geschrieben „in ihrer Wirkung auf die Kirche“.²⁾ Doch tritt neben diese pragmatischen Beweisgründe, die Kähler mit Feinsinn aufspürt, der sachliche Gesichtspunkt: „Offenbarungsansehen dürfen wir der Bibel beilegen, wenn sie uns Gottes Selbstoffenbarung in seinem Worte vermittelt.“³⁾ Und nun kommen die Nachweise dafür in zwiefacher Hinsicht: „ihr Inhalt ist Gott selbst in seiner Beziehung auf uns, ihr Mittel das geschichtliche Leben.“⁴⁾

Kähler ist überzeugt von der Offenbarung Gottes im Wort zuvor. D. h. erkennbar wird Gott in der Natur nur durch das Wort, das sie dem Glauben erschließt. Und in der Geschichte wird er kund lediglich „nach der Schrift“. Also hat das Problem der Offenbarung, des Wortes, der Schrift jedesmal eine geschichtliche und eine übergeschichtliche Komponente. Die Kategorie des „Übergeschichtlichen“ spielt in Kählers Theologie eine große Rolle. In ihr ist auch das Problem des Wortes aufgehoben. Das „Übergeschichtliche“ erscheint als ein Sammelbegriff. Mancherlei Elemente haben sich darin niedergeschlagen, wie eine Analyse seines Gebrauchs in Kählers Wissenschaft der christlichen Lehre⁵⁾ aufzeigen kann. Man merkt schon der Formulierung des Begriffes an, daß er im Hinblick auf geschichtliche Fragestellungen in der modernen Theologie geprägt wurde. Das Recht der Geschichte in der Theologie hat Kähler

¹⁾ a. a. O. S. 186.

²⁾ a. a. O. S. 266—435.

³⁾ a. a. O. S. 190.

⁴⁾ a. a. O. S. 188.

⁵⁾ Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. 3. Aufl. Leipzig 1905, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung.

ebenso energisch anerkannt als ihre Grenzen deutlich empfunden. Ihr Recht liegt in der Bezogenheit des christlichen Glaubens auf Offenbarung, die in geschichtlichen Tatsachen vorliegt und fortwirkt. Ihre Grenze versteht sich aus dem Umstand, daß es der Glaube mit Dingen zu tun hat, die gegenwärtig sind. Und dies Gegenwartsmoment führt aus der Geschichte heraus, die nur Vergangenes kennt. Noch mehr die Tatsache, daß der Glaube nicht Beziehung der Generationen zueinander ist, sondern Verkehr und Verhältnis des Menschen zu Gott, des Zeitlichen zum Ewigen. Das Evangelium ist die Selbstbekundung des lebendigen Gottes. Es hat eine geschichtliche Basis, diese aber in Gott ihre übergeschichtliche Wurzel. „Sowohl die Offenbarung als ihre stetige Fortwirkung vollzieht oder vermittelt sich geschichtlich. Demzufolge ist die Theologie eine geschichtliche-positive Wissenschaft. Indes zu keiner Zeit ist die Theologie in dem geschichtlichen Betrieb aufgegangen; man hat immer in dem Christentum zuerst das Gegenwärtig-Bedeutsame und zwar als das allezeit und allgemein Gültige gesucht und gefunden.“¹⁾ Die geschichtliche Tatsache, welche zugleich der „Zufälligkeit und Beschränktheit des Geschichtlichen“²⁾ entnommen ist, ist Jesus Christus. Gegenstand des Glaubens ist er „einerseits als zusammenfassender Inhalt der gesamten offenbarenden Geschichte, andererseits als gegenwärtig wirksamer Vermittler der Wechselbeziehung mit Gott. Darin wird anschaulich, wie der Christ in lebendiger Beziehung zu Überzeitlich-wesenhaftem steht, doch in diesem Falle mittels jener Geschichte“.³⁾ Der Gehalt dieser Geschichte ist „der persönliche Gott, und seine Darbietung ist der lebendige geschichtliche Christus.“⁴⁾

Also will Kähler mit dem Ausdruck „übergeschichtlich“ den unlöslichen Zusammenhang des Glaubensgegenstandes mit der

¹⁾ Die Wissenschaft der christlichen Lehre S. 12.

²⁾ a. a. O. S. 13.

³⁾ a. a. O. S. 14.

⁴⁾ a. a. O. S. 14.

Geschichte bezeichnen und zugleich andeuten, daß er seinem Ursprung nach „über das irdisch-menschliche“¹⁾ hinausliegt. Oder „übergeschichtlich“ ist das spezifisch religiöse Gemeinschaftsmoment in der Gegenwart. Darauf läuft die Betrachtung unverkennbar hinaus, auch wenn Kähler gelegentlich den Inhalt, den Wert, die Bedeutung der Offenbarungsgeschichte „übergeschichtlich“ nennt. „Der Glaube an Jesum als den Christus flücht den Glauben in die geschichtliche Beziehung hinein; und wenn Jesus seinen Tod als Bundesstiftung bezeichnet, so bezeichnet er ihn dadurch als die Wende der Menschheitsgeschichte insofern, als das übergeschichtliche Verhältnis der Menschheit zu Gott für die Geschichte bestimmend wird.“²⁾ Mit jeder Bundesstiftung vollzieht sich eine Wendung aus dem Historischen ins Gegenwärtige, aus dem Zeitlichen ins Zeitlose, aus dem Werden ins Sein, aus dem Prozeß in die Ruhe. Jeder Glaubensakt, der in ein Gemeinschaftsverhältnis führt, wiederholt nur dieselbe Wendung, die Christus im weltgeschichtlichen Rahmen bezeichnet.

Ist nun die Offenbarung der Ort, wo ein übergeschichtliches Gottverhältnis in der Geschichte zur Tatsache geworden ist, so hat das Wort an diesen Möglichkeiten teil. Es ist geschichtlich und stiftet zugleich Gemeinschaft. Wie die Offenbarung, so ist das Wort nur die Resultante aus einer historischen und einer transhistorischen Komponente. Da Kähler dem Wesen des Wortes sich nähert auf geschichtlichem Wege, so kann er es letztlich als überhistorisch bezeichnen. Dabei nimmt er meist Rücksicht auf den Inhalt der Kunde, des Bekenntnisses, der Predigt. Denn das überzeitliche Wesen des Inhaltes läßt sich am leichtesten als Begriff und Gedanke fassen: Vergebung, Rechtfertigung, Versöhnung, Neuer Bund. Es sei der Inhalt des Glaubens, der diese Gemeinschaft mit Gott bedinge. Aber die bloße Idee bedeutet nur Gemeinschaft und vollzieht sie nicht. Darum muß

¹⁾ a. a. O. S. 13. ²⁾ a. a. O. S. 95.

zum Inhalt die Form kommen, die spezifisch religiöse Form des Angebots und der Darbietung. Die Sache an sich ist wie der Begriff an sich immer steril, solange sie nicht in der Form des Wortes steht. Dadurch erst kommt sie in Vollzug, wirkt sie Glauben, vermittelt sie Beziehung: als Wort vom Kreuz, als Wort von der Versöhnung, anders nicht. Und dieses Wort ist nicht einfach identisch mit Geschichte. Kählers Sinn für jene Synthese von Geschichte und Übergeschichte hat die Spannung und Abgrenzung zwischen ihnen nicht in gebührender Schärfe vollzogen, wenn er meint, daß „nur Geschichte das entsprechende Mittel der göttlichen Selbstbekundung“¹⁾ sei. Außerdem ist die Formulierung „übergeschichtlich“ für das Wesen der Wortoffenbarung zu allgemein, zu vielsagend und nicht prägnant genug. Hoch zu veranschlagen bleibt Kählers Verständnis für die Botschaft der Zeugen, das Bekenntnis der Gemeinde, die Predigt der Kirche, die Schrift. Diese Wortformen und Funktionen sind praktisch grundlegend, aber grundsätzlich sekundär gegenüber dem Urwort der Offenbarung, das die elementaren religiösen Verhältnisse überhaupt nicht nur schafft, sondern trägt.

Doch hat Kähler die Aufgabe einer allgemeinen und besonderen Methodik der Theologie angeregt: „die christliche Denkarbeit kann sich nicht damit begnügen, ihren Gegenstand aus zweiter Hand zu nehmen . . ., sondern sie muß die übergeschichtliche Beschaffenheit ihres Gegenstandes in ihrer Wesenhaftigkeit und Wirksamkeit auffassen, zur Geltung und zur Darstellung bringen, und zwar durchgehends.“²⁾ Wer also das „Übergeschichtliche“ soziologisch zu fassen sucht, bleibt daher ganz im Zug der Kählerischen Anweisungen. Er unternimmt es nur methodisch, exakter das zu bestimmen, was ihm vorgeschwebt hat. Überdies liefert Kähler selbst einem solchen Unternehmen

¹⁾ a. a. O. S. 197. ²⁾ a. a. O. S. 15.

die richtigen Gesichtspunkte durch die Verwendung des Bundesgedankens und die Definition des religiösen Lebensbegriffs. Einmal meint er: „in Christo ... faßt sich alle Offenbarung zusammen und gehen Offenbarung und Religion in eins. Der in ihm gestiftete Neue Bund erweist sich als vollkommene Religion.“¹⁾ Und zum andern nennt er als das Kriterium wahrer und wirklicher Religion dies: „sie muß den lebendigen Gott kund tun und ein persönliches Leben in seiner Gemeinschaft ermöglichen.“²⁾ Also das Leben der Religion ist Verhältnis, Bund, Gemeinschaft. „Jesu Lebendigkeit hängt zusammen ... mit der Zuversicht zu der Zugänglichkeit der Gottheit, oder der Zuversicht, daß eine unmittelbare Wechselbeziehung zwischen Mensch und Gottheit irgendwie möglich sei.“³⁾ Ja Kähler steigert dieses Kriterium zu dem Satz, daß „die Lebendigkeit der Beziehung auf Gott nicht durchaus von der Richtigkeit der Gotteserkenntnis, im Grunde vielmehr davon abhängt, in welchem Grade man der Wirklichkeit des Verhältnisses zu Gott vergewissert ist.“⁴⁾

Man kann nicht sagen, daß die Diskussion über das eben erwähnte Verhältnis von Geschichte und Übergeschichte bereits geschlossen sei. Das Thema Glaube und Geschichte, mittlerweile reichlich abgeleiert, wird noch immer gern erörtert. Es ist das Paradigma, an dem dogmatisches Denken eingeübt wird, das Phantom, an dem werdende Systematiker ihren Witz erproben. Überhaupt ist viel Streit und Zank das Kennzeichen der theologischen Lage bis zum Krieg. Die Debatte dreht sich um Religionspsychologie und Religionsgeschichte. Es ging um die anthropozentrische oder theozentrische Methode, um Subjektivismus und Objektivität des Glaubens. Wer will, mag

¹⁾ a. a. O. S. 196.

²⁾ a. a. O. S. 198.

³⁾ a. a. O. S. 115.

⁴⁾ a. a. O. S. 199.

diese Themen alle für moderne Variationen des alten Problems von Vernunft und Offenbarung halten. Immer aber wurde, was nur zu unterscheiden ist, gewaltsam geschieden. Man konstruierte die Alternative eines Entweder-Oder und spielte dann parteilich die eine Seite gegen die andere aus. Da kam der Krieg und beruhigte die erhitzten Gemüter. Leidenschaftsloser wurde über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen verhandelt. Auch wird Stellung genommen zwischen christlichem Glauben und Idealismus oder Mystik. Nur einige Schweizer, die im Krieg Neutrale gewesen, beweisen heute Kampfeslust und Angriffsgeist. Und so beginnt allmählich die Lage wieder gespannt zu werden: die Mensch — die Gott, die Geschichte — die Ewigkeit, die Diesseits — die Jenseits, die Tod — die Leben.

Da ist vielleicht nur einer, der, was ihn anlangt, gar nicht in Methodenstreit verquickt war oder durch dogmatische Alternativen sich verwirren ließ, der vor oder jenseits der beschriebenen Gegensätze stand und steht. Schwer zu etikettieren, aber gerade weil er durch eine geläufige Schablone nicht zu fassen ist, reizt er zu einer Betrachtung.

6. Adolf Schlatter.

Er hat seine Gedanken auf eigener Linie geführt, die nicht hängen bleibt im Bannkreis der Fragezeichen eines Gegners. Ungemein beweglich findet das Denken stets sein Kriterium am Leben, das in mannigfachen Beziehungen immer als organisches Verhältnis sich kundgibt.

Alle Disziplinen der Theologie schulden ihm Dank für gute Gaben. Wenn etwa Sprachvergleichung¹⁾ und Kanzel-

¹⁾ Sprache und Heimat des vierten Evangelisten. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie VI, 4. — Wie sprach Josephus von Gott? Ebenda XIV, 1.

beredsamkeit¹⁾ die äußeren Pole theologischer Arbeit bezeichnen, so kommt eine Fülle der Früchte von Schlatter, dem Exegeten²⁾ und biblischen Theologen,³⁾ dem Historiker⁴⁾ und Geographen,⁵⁾ dem Philosophen⁶⁾ und Systematiker.⁷⁾ Aber nicht Sachgelehrsamkeit, sondern „die Theologie“ ist sein Ziel. Sie ist ein Organismus. Und als einer unter vielen, die „alle aus dem Gemeinleben der Kirche“ ihren Besitz empfingen, liefert Schlatter „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie“. Gotteslehre und Weltbetrachtung pflegt diese „in geeinigter Bemühung“. „Für kleine und aller kleinste Bestandteile unserer Geschichte wie für die Glossen im griechischen Sirach, dem Sprachgebrauch der Mechiltha, das griechische Fremdwort bei den Palästinern, die verwitterten Namen bei Josephus, verlangten sie die Hingabe des Bearbeiters und die Aufmerksamkeit des Lesers und verzichteten völlig auf abstrakte Begriffsbildung und konnten doch keine Fachzeitschrift werden, die von der Mauer des Spezialismus umgeben nur zum auserlesenen Kreis der „Sachmänner“ spricht, sondern sahen auch im einzelnsten

1) Der Ruf Jesu. Predigten. 1913. Verlag der Calwer Vereinsbuchhandlung.

2) Erläuterungen zum Neuen Testament. Verlag der Calwer Vereinsbuchhandlung.

3) Die Geschichte des Christus (2. Ausgabe von Das Wort Jesu). 1921. Ebenda. — Die Religion der Apostel (2. Ausgabe von Die Lehre der Apostel). 1922. Ebenda. — Der Glaube im Neuen Testament. 3. Aufl. 1905. Ebenda.

4) Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian. 2. Aufl. 1906. Ebenda.

5) Zur Topographie und Geschichte Palästinas. 1893. Ebenda.

6) Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. (Beiträge.) 3. Aufl. 1923. (Gütersloh, C. Bertelsmann.)

7) Das christliche Dogma. 2. Aufl. 1923 (Calw). — Die christliche Ethik. 2. Aufl. 1924 (Calw). — Briefe über das christliche Dogma. (Beiträge XVI, 3.) — Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik. (Beiträge XIII, 2.)

das Ganze und suchten in der konkreten Wahrnehmung zugleich die Begriffsbildung, die prinzipielle Kraft gewinnt und dem einzelnen für sein eigenes Denken und uns allen für den Verkehr miteinander die Einheit schafft.“¹⁾

Dieses Selbstzeugnis Schlatters sagt alles: auch in mühsamer Kleinarbeit gehen große Gesichtspunkte nicht unter. Auf Synthese und Kombination ist diese Theologie gestellt. Ein eigentümlicher Rhythmus ist fühlbar²⁾ — in peripherischen Gebieten äußerer Sprachforschung sowohl als bei der Erörterung innerer Fragen des Glaubens und Lebens. Derselbe Pulsschlag klopft im Buch und schlägt im Traktat. „Zwischen der sprachgeschichtlichen und der philosophischen Arbeit bestand für mich eine innere Berührung, da sich beides mit dem Verhältnis des christlichen Denkens zur griechischen Überlieferung beschäftigte... Alle die einzelnen Antithesen verwachsen für mich zu dem einen großen Gegensatz: Griechentum oder Christentum.“³⁾ Die aktuelle Frage, ob das theologische Studium richtig auf das Amt vorbereite, hat er längst gestellt.⁴⁾ Wenn er „den Übergang vom Pfarramt zur Universität nicht als einen Wechsel im Beruf empfand“, sondern auch seine „wissenschaftliche Arbeit als eine religiöse Funktion und ein kirchliches Amt betrieb“, so trug ihn nur die Überzeugung, daß auch „das Denken Gottesdienst ist“.⁵⁾

Karl Heim sagt einmal:⁶⁾ Denken sei aus Not geboren, und der Leser leidet die Schmerzen der Geburt seiner Gedanken zum Licht der Welt mit. Das ist bei Schlatter anders. Sein

¹⁾ Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. S. 32.

²⁾ Vgl. Dollrath, Glaube und Gemeinschaft. NKZ. 1917. S. 656. Anmerk. ³⁾ Entstehung der Beiträge S. 36.

⁴⁾ Erlebtes, erzählt von D. Adolf Schlatter 1924 im Furche-Verlag zu Berlin, S. 33. ⁵⁾ Die Entstehung der Beiträge S. 37.

⁶⁾ Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie. Berlin 1914, C. U. Schwetfische & Sohn. 1904. S. 1.

Sinn empfängt mit Freude, und Denken ist ihm nicht Plage, sondern Lust. Die Furcht davor ist verscheuht.¹⁾ Denken ist frei, nur an Wahrnehmung gebunden. Nimmer nur der Not gehorchend, immer durch Gaben ermuntert fängt es an. Schlatter macht die Augen auf und will nur sehen. Er versteht auch, was er liest zu erläutern wie Philippus und zieht fröhlich wie der Kämmerer seine Straße durch die Welt. Er verweilt bei der Natur, die ihm das Elternhaus vertraut gemacht, verkehrt mit der Geschichte, wozu seine Lehrer ihn angeleitet²⁾ und vergißt dabei nicht, was er an der Bibel hat. Er behält den gesunden Sinn für die Wirklichkeit und sagt nur, was er sieht und hört. Das macht sein Zeugnis sehr glaubhaft. Die Theologie aber, nicht isoliert, wird zu einer fröhlichen Wissenschaft. „Die Arbeit war süß, weil jede Beobachtung von heller Freude umglänzt war.“³⁾

Den Systematiker interessiert vorzüglich, was einer wegläßt. Dollends interessant ist bei Schlatter neben der Fülle des Vorgetragenen ein Mangel. Der Mangel kann in der Systematik ein Vorzug sein, im Weglassen gerade die Eigenart und Selbständigkeit eines Denkers zutage treten. Mit Bewußtsein und Absicht läßt Schlatter zweierlei weg: die Methodik und das System. Daraus ergeben sich die nächsten Kennzeichen seiner Theologie: sie ist nicht Methodik, hat aber Methode; sie hat kein System, ist aber Systematik.

Es gab eine Zeit, und sie liegt nicht weit, da war die Methode wichtiger als das Resultat. Die Mittel und Werkzeuge, womit der Mensch sich der Welt bemächtigte, machten

¹⁾ Die Furcht vor dem Denken. Eine Zugabe zu Hiltns Glück III. 2. Aufl. 1917.

²⁾ Die Entstehung der Beiträge S. 30. Vgl. S. 39: „ich trug die Angst vor der Geschichte nicht in mir, hatte vielmehr an ihr meine Freude als an einer unermesslich reichen Wirklichkeit, die mächtiger als die Systeme sei.“

³⁾ a. a. O. S. 78.

sich selbständig, bis sie wie Götzen Wissenschaft und Leben beherrschten. Die Hilfsmittel wurden Selbstzweck und legten sich wie ein Schleier zwischen Welt und Mensch. Dieser wurde Sachmann und Spezialist, auf bestimmte Griffe eingeübt, auf mechanische Manipulationen dressiert. Jene wurde Stoff und Material, das die ordnende Willkür einer Methode sich einfach mußte gefallen lassen. Fortan waren dem Mediziner interessante Fälle wesentlicher als die Heilung eines Menschen. Der Rechtswissenschaft erschien die Systematik der Paragraphen wichtiger als Rechtsfindung. Philologie und Geschichte, einstmals geboren aus dem Bedürfnis tieferen Eindringens in den Geist großer Sprachdenkmale, wurde methodologische Selbstbeschauung, die Monumente blieben nur toter Rohstoff, an dem Regeln konnten eingeübt werden. Der Staat war nicht mehr Ausdruck lebendigen Volkstums, sondern ein selbständiger Apparat, dem die Menschen nur fronten. Daß endlich das Geld mit seiner abstrakten, rein funktionellen Geltung zum Wesen der Welt wurde, ist der Gipfel dieser Entwicklung und das eindrucklichste Symptom der gegenwärtigen Zustände. Diese äußeren Verhältnisse haben eine innere Kehrseite: der Geist verdampft in All-Mystik, verebbzt im Relativismus, bodenlos im Innern wie die das Leben wirtschaftlich mechanisierende Geldwelt draußen. Aus Bildern wurden Eindrücke, aus der Natur Gesetze, aus der Geschichte Beispiele, aus dem Willen Programme, aus Schichten Klassen, aus dem Glauben Meinungen, aus Kirchen Religionsgesellschaften. Aus Organismen wurden Mechanismen, aus Endgültigem Vorläufiges, aus Synthesen Summen.

Wer noch weiß, mit wie viel Lärm — etwa von Troeltsch u. a. — eine religionswissenschaftliche Methode programmatisch verkündigt wurde und dann vergeblich auf ihre positiven Leistungen gewartet hat, wer weiter sieht, wie verdienstvolle Theologen im Dornestrüpp methodischer Fragen

stecken geblieben sind, der gewinnt für Schlatters Zurückhaltung hier den richtigen Wertmaßstab. Er kultiviert nicht eine Methode zum Programm, läßt sie nicht auswachsen zu einem selbstherrlichen Gebilde, das wie ein verwöhntes Kind um so anspruchsvoller auftritt, je weniger es leistet. Schlatter macht keine Umstände und ist immer gleich bei der Sache. Ohne Präliminarien geht's los. So in der neutestamentlichen Theologie, ebenso in der Ethik wie im christlichen Dogma. Höchstens nach getaner Arbeit hat er den Wunsch, die seine Betrachtung leitenden Grundsätze zu formulieren¹⁾ oder in Briefen²⁾ auf Bedenken einzugehen und in methodischen Fragen Rede zu stehen.

Zunächst muß man ihn bei der Arbeit sehen und ablesen, wie er's macht. Denn richtiger als alles Reden über die Aufgaben, Probleme, Methoden, ist der Hinblick auf die Sache, die Arbeit am Inhalt. Dadurch allein verwirklicht eine Wissenschaft ihr Dasein, legitimiert sie ihr Recht. Eine konkrete Arbeit hat mehr Wert als abstrakte Erörterungen über Aufgaben und Ausführungen über Grenzen einer Disziplin, als alle theoretische Betrachtung über ihre Möglichkeit. Mit Leistungen macht Schlatter den müßigen Streit um die Methode verstummen. Er sorgt vor allem für unbefangenes Sehen und wehrt jedem Schematismus. Durch Theorien läßt er sich den klaren Blick nicht verbauen. Schlatter will zunächst nur Tatbestände wahrnehmen und sachgemäß beobachten. Die Wirklichkeit der Natur, des geschichtlichen und gesellschaftlichen Lebens liegt vor seinem Auge. Es ist ihm „ernste Pflicht, dem Gesetz unseres Denkens ebenso nüchtern und treu zu gehorchen wie jeder Naturforscher, und es nicht von seinem Grund in der Wahrnehmung los-

¹⁾ Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik in den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie XIII, 2.

²⁾ Briefe über das christliche Dogma. Ebenda XVI, 3.

zureißen, die uns allein die Gewißheit verschafft, weil sie vor unser eigenes selbsttätiges Bilden das Empfangen stellt.“¹⁾

Die elementaren Apperzeptionen erscheinen bei Schlatter als ein organischer Akt: das Wahrnehmen ist ein Empfangen. „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“, mit dieser kritischen Fragestellung wendet er sich gegen die Praxis des griechischen Geistes, wie sie sowohl in der Religion als im Betrieb der Wissenschaften bis in die Gegenwart hinein mächtig ist. „Griechisches“ Denken — nicht historisch, sondern symptomatisch verstanden — mißachtet die Wahrnehmung und urteilt sofort. Das ergibt einen Intellektualismus in der Anthropologie, in der Dogmatik und Ethik. Wo allein der Begriff als Mittel der Erkenntnis geschätzt wird, liegt „griechisches“ Denken vor. Wohl ist der Begriff nicht zu verachten; er dient ja zur Beherrschung der Wirklichkeit, die unendlich ist. Aber Schlatter erinnert nachdrücklich daran, „daß der Begriff leer wird, wenn die Wahrnehmung untergeht.“²⁾ Je umfassender der Begriff, desto dürftiger sein Inhalt. Bestenfalls steigt die letzte Abstraktion bis zum ersten Wirker empor, aber den lebendigen Gott findet sie nicht. Die theologische Rede vom höchsten Wesen läßt alle Wahrnehmung hinter sich. Und doch ruht Gewißheit allein auf der Wahrnehmung. Der Begriff erhält seinen Beweis nur durch die Wahrnehmung der Wirklichkeit, aus der er entsteht. Im Dunst der Abstraktion aber geht sie unter, oder syllogistische Kunst kann nur Begriffe aneinanderreihen. Damit läßt sich wohl gewonnene Erkenntnis sammeln und ordnen, nicht aber Erkenntnis selbst erzeugen. Der Beweiswert des Schlusses ruht vollständig auf der Wahrheit seiner Prämissen und diese ihrer-

¹⁾ Die Gründe der christlichen Gewißheit. 12 Vorlesungen an einem Kriegshochschulkursus im Verlag der Calwer Vereinsbuchhandlung. Stuttgart 1917. S. 49.

²⁾ Die Gründe der christlichen Gewißheit. S. 46.

seits auf der Berührung mit Natur und Geschichte, auf dem ununterbrochenen Kontakt der Sinne mit der Wirklichkeit. Als ein Spiel mit bloßen Begriffen ist die Methode der Gottesbeweise in Mißachtung verfallen. Und die theologische Arbeit steht seitdem unter dem schweren Verdacht, „daß sie nur Worte produziere, die sie mit willkürlicher Entfernung von der Wirklichkeit aus ihrem eigenen Innern hervorhole“. ¹⁾ Eine Rhetorik tönender Phrasen bleibt übrig, wo man sich im Glauben an die schaffende Kraft der Idee von der Geschichte löst oder über die natürlichen Vorgänge erhebt, an denen Erkenntnis und Leben ihre Wurzeln haben. „Der Gedanke und die Geschichte des Gedankens wächst aus einem Reichtum von Beziehungen heraus, der unsere Beobachtungen aufs höchste spannen kann.“ ²⁾ Also: aus dem Stehen in Beziehungen folgt die Wahrnehmung. Sie geschieht aus einem Verhältnis heraus und erstreckt sich auf dasselbe. Wir sehen nur in und auf die uns gestaltenden Beziehungen. Das ist wichtig zum Verständnis des Prinzips der Wahrnehmung in Schlatters Theologie. Es hat organische Wurzeln und ist immer ein Lebensakt. Die Wahrnehmung geschieht auf den verschiedensten Beobachtungsgebieten: der Natur, der Geschichte, der Gesellschaft, der Schrift. Sie erstreckt sich auf Vergangenes und Gegenwärtiges, auf Gelesenes und Erlebtes. Das sind sehr verschiedene Sehfelder. Die Wahrnehmung der Natur ist möglich aus dem Realverhältnis, das der Wahrnehmende zur Natur hat. Nur wer ein Verhältnis zur Geschichte hat, ein Erbe der Altvordern ist, kommt zu geschichtlichen Erkenntnissen. Diesen organischen Zusammenhang verdeutlicht Schlatter immer wieder. Auch sein Verständnis der Bibel beruht auf einem Grundverhältnis zu ihr. „Nach meiner studentischen Pflicht stand ich in beständigem Verkehr mit der Bibel und dies machte mich fest. Ich kann meinen Christen-

¹⁾ a. a. O. S. 48. ²⁾ a. a. O. S. 35.

stand nur mit dem schlichten Wort des Johannes beschreiben: das Wort Jesu haben und bewahren.“¹⁾ Auch hier handelt es sich um Beziehungen, in die man hineingesetzt ist, die das Bewußtsein bestimmen. Der Wahrnehmungsakt ist wieder aus einem Verhältnis geboren, zur Kirche, zur Gemeinde, zum Buch. Der Mannigfaltigkeit der Sehfelder entsprechend kann freilich die Wahrnehmung nicht in allen Fällen die gleiche sein. Zum Sehen kommt das Lesen und Hören hinzu. Schlatter unterläßt es, darauf besonders aufmerksam zu machen und dementsprechend kritisch zu differenzieren. Da bleibt eine Lücke in Schlatters Erläuterungen.

Aber abgesehen von den verschiedenen Sehfeldern — die Wahrnehmung ist immer ein Empfangen, wo sie auch geschehe. Das ist der gemeinsame und wesentliche Moment an ihr. Wie auf die Wahrnehmung das Denken folgt und dieses mit jener zur Erkenntnis der Wahrheit auf dem Grunde der Wirklichkeit fortschreitet, so ist doch die Wahrnehmung als Empfangen stets ein religiöser Akt. Vor unser eigenes selbsttätiges Bilden ist ein Empfangen gestellt, ein für allemal. Hier ist der Punkt, wo Wissenschaft und Religion bei Schlatter verknüpft sind. Die Frage: was hast du, das du nicht empfangen hast, gilt für beide. Empfangen ist ein religiöser Akt. Empfangen ist als solches die Voraussetzung aller wissenschaftlichen Arbeit. Es ist sehr wichtig, daß dies deutlich wird. Die Kritik an Schlatter hat das bisher übersehen. Mit dem Empfangen hängt überhaupt alle normale und fruchtbare Tätigkeit zusammen, das Denken und das Handeln. Weil wir empfangen, sind wir auch tätig. Im Denken und Handeln bewegen wir, was uns gegeben ist. Das eine und das andere aber geschieht immer in den unser Leben gestaltenden Beziehungen.

¹⁾ Die Entstehung der Beiträge S. 45.

Fängt die wissenschaftliche Arbeit allenthalben als ein Empfangen an, so folgt auf die Gabe eine Aufgabe, auf das Empfangen die Verarbeitung des Empfangenen. Die Wahrnehmung wird zur Vorstellung. Mit Vorstellungen arbeitet das Denken, indem es urteilt: „Unsere Denktätigkeit besteht in einer beständigen Vergleichen, die jede neu in uns entstehende Vorstellung mit denen verbindet, die schon vorher unser Bewußtsein füllten.“ Das Denken arbeitet mit der Kategorie der Einheit, gemäß dem Gesetz des Widerspruchs, gleiches verbindend, verschiedenes trennend. „Der gleichzeitige Versuch der Bejahung und Verneinung ist uns verwehrt.“ Aus diesem Vergleichen entsteht das Verstehen und Begreifen dadurch, daß wir immer „für die neu uns erfassende Vorstellung eine gleichartige haben, mit der wir die neue verbinden können.“¹⁾ Neben dem Gleichheitsgedanken wird der Kausalitätsgedanke verwandt. Denn nicht nur die beharrende Erscheinung der Dinge wird verglichen, sondern auch ihr Verhalten, d. h. Ursache und Wirkung wird unterschieden. Wiederholt wird betont, daß aller Vergleichen und Unterscheidung des Denkens ein Empfangen des Vergleichbaren vorausgeht. Das Denken ist eine Tätigkeit. „Vor dieser eigenen Tätigkeit steht aber die Wahrnehmung, bei der die Beziehungen, in die wir hineingesetzt sind, unser Bewußtsein bestimmen. Die urteilende Funktion geht uns völlig verloren, wenn uns die Wahrnehmung entzogen bleibt.“²⁾ Daher ergeben sich die methodischen Imperative, die Schlatters Arbeit lenken: empfangen und wirke, nimm wahr und urteile, beobachte und denke! Es sind nur Merkworte, keine ausgeklügelten Methoden, nur Regulative und Korrektive, die das Denken an die Wirklichkeit binden und es zum Lebensakt machen.

¹⁾ a. a. O. S. 44.

²⁾ a. a. O.

Und nun zum andern Kennzeichen der Theologie Schlatters: sie hat kein System, ist aber Systematik. Schlatter will Systematiker sein. Er unterscheidet die Arbeit des Historikers von der des Dogmatikers. Neben der Dogmengeschichte und Theologiegeschichte gehört auch die neutestamentliche Theologie zu den historischen Disziplinen. Der Historiker nimmt die hinter uns liegende Wirklichkeit, die durchlaufenen Stufen des Wissens wahr. Und der neutestamentliche Theologe will nur wissen, was die Schrift sagt. Diese geschichtliche Untersuchung ist für Schlatter auch Wahrnehmung. Und die Wahrnehmung wächst wiederum aus einer Lebensbeziehung zur Schrift. Diese ist das Band, das „uns mit Jesus und miteinander zur Kirche eint.“¹⁾ Sie verlangt eine Wahrnehmung, „die die Wurzel alles Denkens ist.“²⁾ Zur Wahrnehmung gehört, daß man „jenes Lesen der Bibel pflege, die zum Hören, nicht sofort zum Reden bereit und einzig vom Willen geleitet ist, ihr Wort, so wie es ist, mit dem ihm selbst eignenden Inhalt zu erfassen.“³⁾ Seine Lösung ist: „hin zur Bibel ... daß uns der Durchbruch durch den ganzen Schwarm von Meinungen gelingt und das Auge zu dem den Zugang findet, was uns die Bibel selber zeigt.“⁴⁾

Nun unterscheidet aber Schlatter von der Arbeit an der Bibel die Systematik. Diese ist eine der Gegenwart angehörende Wissenschaft, „und ich lege Gewicht darauf, daß sich die Kirche nicht nur in der Vergangenheit umschau und sich dadurch die Gefahr bereite, nur noch ein Wissen vom Wissen anderer zu haben, aber selbst kein solches zu besitzen. Denn einzig mit dem geschichtlichen Rückblick verschaffen wir uns nie ein Dogma, nie die Gewißheit, die uns selbst gestaltet und miteinander einigt.“⁵⁾ Darum hat er sich auch nach getaner historischer

1) Erlebtes S. 61. 2) a. a. O. S. 80.

3) Entstehung der Beiträge S. 69. 4) a. a. O. S. 71.

5) Briefe über das christliche Dogma S. 37.

Arbeit dem systematischen Werk zugewandt und dieses — formal — unabhängig gehalten von der neutestamentlichen Theologie. Darin unterscheidet sich Schlatter bewußt von dem älteren Tübinger J. T. Beck († 1878). Dessen Dogmatik war reiner Biblizismus und der Organismus der Schrift die Grundlage der „christlichen Lehrwissenschaft“. Diese erhebt nur ihren Inhalt und drückt ihn begrifflich aus. Entweder trägt man dann in die Bibel das eigene System hinein oder man erkennt in einer Bildung des Systems keine selbständige Aufgabe neben der Erhebung des Schriftgehaltes. Beiden Gefahren sei Beck nicht entgangen.

Schlatter aber als Systematiker will das uns jetzt gegebene Wissen als Wahrheit begründen. Er sieht wohl zu und weist nach, wie unser gegenwärtiges Leben mit dem Schriftwort verbunden ist. Doch will die Systematik nicht etwa auch Geschichte erzählen, sondern die Vorgänge verdeutlichen, die stets wirksam waren und immer sichtbar sind. Der Systematiker hat das Recht und die Pflicht, mit den Sätzen zu beginnen, die den persönlichen Lebensstand definieren. So will auch Schlatter jetzt nicht einfach Schriftgedanken wiederholen, sondern hören, was die Bibel sagt und begründen, warum das Gesagte auch uns gilt. Er unterscheidet sich auch von denen, die Dogmatik in Dogmen- und Theologiegeschichte auflösen. Jedenfalls vertritt er die Überzeugung, „daß die Unterscheidung der Dogmatik von der Dogmengeschichte ein notwendiges Merkmal brauchbarer Dogmatik sei. Denn die Begründung der christlichen Überzeugung ist eine andere Arbeit als der Bericht über ihre Geschichte.“¹⁾

So sehr also Schlatter für die Selbständigkeit der Dogmatik eintritt, hat er doch nicht den Ehrgeiz, seine Gedanken in ein

¹⁾ Das christliche Dogma. Vorwort.

geschlossenes System zu bringen. Wohl ordnet er einem wohl-
erwogenen Prinzip folgend die Hauptpunkte nacheinander an
und erörtert sie. Ordnung ist aber noch nicht System. Jedes
Thema ist mehr oder weniger erledigt. Es bleibt Gelegenheit
zur Ergänzung, Raum zur Mitarbeit, und Rücksicht wird ge-
nommen auf „Einreden“: Es sollte kein ausgeklügelt Buch
werden. Auf Vollständigkeit macht's keinen Anspruch. Maje-
stätische Geschlossenheit eines Systems könnte man nur bewundern
aus der Ferne. Die Gestaltung des Wissens aber ist eine
öffentliche Angelegenheit, an der sich jeder beteiligen kann.
Im Vorwort zum christlichen Dogma fordert Schlatter selbst auf
zur Ergänzung und Prüfung seiner Leistung durch andere.
Das ist nicht eine bloße Höflichkeit, sondern eine Anregung zu
fruchtbarer Arbeitsgemeinschaft. Denn auch hier handelt es sich
um eine kirchliche Angelegenheit. Wie er selber bei allem
persönlichen Temperament eine hervorragende Sachlichkeit be-
weist, so soll sich auch der Leser einer falschen, nebensächlichen,
persönlichen Kritik ent schlagen. Er soll sich nicht „nur mit dem
Dogmatiker, seiner Originalität, Gelehrsamkeit und religiösen
Eigenart“¹⁾ befassen, aber auf die Wahrheit achten, an deren
Gewinnung und Begründung alle beteiligt sind.

So wahrt Schlatter z. B. jedem Gläubigen eine freie
Stellung zur Schrift. Dieser habe zu beurteilen, was in ihr
kanonisch sei, was noch nicht oder nicht mehr zu gelten habe.
Eine Bibel zu haben ist für ihn kein müheloser Besitz. Also
läßt der Theologe bei aller persönlichen Bindung an sie die
Frage nach ihrem Ansehen offen. Da bleibt wiederum eine
Lücke in Schlatters Theologie, eine Gelegenheit zur Ergänzung
und Mitarbeit. Wenn er die Erfahrung des Christen in der
Frage nach der Schriftautorität zur entscheidenden Instanz macht,

¹⁾ Das christliche Dogma. Vorwort.

so muß er doch zugeben, daß sie wenigstens an zwei Punkten nicht ausreicht: „Zum Anfang der Menschheit führt keine sichere Wahrnehmung zurück.“¹⁾ Eine Lehre vom Urstand wird deshalb, seinem Prinzip gemäß, von Schlatter abgelehnt. Und was vollends die Lehre vom Ende betrifft, so gibt Schlatter wiederum zu, daß da „die unmittelbare Wahrnehmung und Beobachtung fehlt.“²⁾ Hier muß die Dogmatik trotz des selbständigen Erkenntnisprinzips auf die Bibel einfach rekurrieren und sich auf Jesu Verkündigung vom Ende beziehen. Wie weit sie in der Hinsicht freilich dem Geschriebenen Wahrheit zusprechen kann, das hänge von dem Verhältnis zu Jesu ab, bezw. davon, wie man über Wissen oder Irrtum bei Jesus denke. Diese Konzession wird ergänzt durch die Bemerkung: Irrtum sei nicht Sünde. Wenn Jesus irgendwo notorisch irrte, so gehöre das zu seiner Schwachheit, die Schwachheit aber zu seiner vollen Menschheit. An diesem und anderen Punkten ist also zu erkennen, daß die Dogmatik Schlatters nicht völlig gereimt ist. Nicht abgeschlossen und gerundet, hinterläßt sie unbeantwortete Fragen, offene Probleme, ungelöste Aufgaben. Andere haben auch noch was zu tun. Das gehört zu der Systemlosigkeit und zeigt, daß Schlatters Ehrgeiz nicht auf das Ziel eines in seinen Teilen erschöpfend ausgeführten Ganzen geht.

Wenn Schlatter also auf ein System verzichtet, worin besteht dann die Systematik? In der Verknüpfung einer Reihe großer Synthesen. Da unterscheidet er sich von seinem Tübinger Kollegen Heim, der die Analyse liebt und alle Elemente der Wirklichkeit logisch zerlegt, scharfsinnig zergliedert und auf die Problematik einer Alternative zieht. Das Ende ist die intellektuelle Not, die den Widerspruch nicht lösen kann, durch ihn aber, zu einem irrationalen Wagnis genötigt, Wirklichkeitsgrund wieder-

¹⁾ a. a. O. S. 278.

²⁾ a. a. O. S. 574 ff.

findet. Ist Heim ein Meister der Analyse, so ist Schlatter kaum zu überbieten an Kraft zu Synthese und Kombination von Gotteslehre und Weltbetrachtung, Individuum und Gemeinschaft, Religion und Kirche. Die gegensätzlichen Ansprüche dieser Größen werden zusammengehalten, als Komponenten einer Resultante systematisch gebunden. Das ist Schlatters unbestreitbare Kunst, verständlich zu machen, wie Gegensätze als Glieder eines organischen Lebensprozesses einander zugehörig sind, nicht nur sich fördern, sondern wechselseitig bedingen. Überall kehrt in seinen Betrachtungen eine Zweierheit wieder, die zur Einheit verbunden wird, zur Einheit des Lebens und Wirkens. Wo andere in Gegensätzen denken, sieht Schlatter Glieder.

So ist beispielsweise das Verhältnis von Philosophie und Theologie kein äußerliches Nebeneinander und loses Nacheinander. Die Meinung von der Philosophie als Magd der Theologie ist überwunden. Es gibt keine profane Wissenschaft. Wissenschaftliche Arbeit ist religiöse Funktion. Alles Denken, das „keinem anderen Gesetz als der Wahrheitsregel verpflichtet“¹⁾ ist, ist Gottesdienst. Zu dieser Überzeugung hat ihn nach eigener Versicherung nicht der theologische, sondern der philosophische Unterricht gebracht. Die Weihe, die über einer philosophischen Vorlesung liegt, ist gewiß von anderer Art als die Andacht in der Kirche; aber Andacht ist sie auch. Darum sei die philosophische Propädeutik nicht neben die theologische Arbeit zu stellen, sondern innerlich mit ihr zu verbinden. Umgekehrt kann eine gesuchte Gottlosigkeit niemals Bedingung der Wissenschaftlichkeit sein. Wahrheitsstreben und Selbstkritik verbindet Wissenschaft und Gottesdienst, Philosophie und Theologie. Ihre organische Verknüpfung fortgesetzt zu explizieren, ist ein wichtiges Stück der Schlatterschen Systematik.

¹⁾ Die Entstehung der Beiträge S. 53.

Ebenso die Verbindung von Glaube und Geschichte. „Auf den Gedanken, abseits von der Geschichte ein Dogma zu suchen und mir abseits vom Dogma ein Geschichtsbild zu schaffen, ließ ich mich nicht ein. Denn die Erinnerung an Gott sträubt sich gegen solche Zerspaltungen des geistigen Lebens und zeigt ihre Einheit als die „Norm, unter die es sich stellen muß“. ¹⁾ Und das religiöse Motiv einer Verknüpfung, der Gottesgedanke, stimmt überein mit dem logischen Ziel: „das die Einheit von unseren Gedanken fordert.“ ²⁾ „Ich mußte suchen, mir die Tatbestände deutlich zu machen, die uns der christliche Lebensakt zeigt. So wurde mein Denken auf das gerichtet, was geschehen ist, mit der Absicht, vom Geschehenen die Gewißheit und die Normen meines Willens zu empfangen. Das brachte mich zur Schrift in jenes Verhältnis. Die Folge war, daß ich mir meine Dogmatik und meine Ethik nicht nur durch logische Arbeit verschaffen konnte, nicht nur dadurch, daß ich meine Begriffe syllogistisch miteinander verkettete. Denn nun galt mir die Wahrnehmung als der Vorgang, der uns die dogmatische Erkenntnis gibt und die Pflicht erzeugt. Eine aus der Geschichte entstehende Dogmatik ist Realismus. Denn die Tatsache wird nur von der Beobachtung erfaßt.“ ³⁾ Als Geschichte versteht aber Schlatter hier die Schrift. Sie ist eine Verkündigung von Tatsachen.

Damit ist eine neue Verknüpfung ins Gesichtsfeld getreten: die Synthese von Dogmatik und Ethik. Um die Einheit von Frömmigkeit und Sittlichkeit ist seine Systematik bemüht. Sie gelingt nur vom rechten Verständnis des Glaubens aus, der ja „das Merkmal und die Kraft des evangelischen Christentums“ ⁴⁾ ist. Daher gilt es eine deutliche Vorstellung von dem zu gewinnen, was Glaube heißt, insonderheit was das

¹⁾ a. a. O. S. 44. ²⁾ a. a. O. S. 63.

³⁾ a. a. O. S. 44. ⁴⁾ a. a. O. S. 57.

Neue Testament unter Glauben versteht. „Der Glaube im Neuen Testament“, so lautet der Titel des ersten großen Werkes. „Die Deutung des Glaubens als Annahme der Lehre“¹⁾ ist aufgegeben. Schlatter sorgt für eine andere Beschreibung und erörtert das Verhältnis des Glaubens zum Denken. „Meine Logik beruhte auf dem Satz, daß die Denkgeschichte ein Teil der Lebensgeschichte sei und der Lebensakt den Denkakt begründe.“²⁾ Von dieser Voraussetzung aus zeigt er, wie „durch den Glauben unser Gedanke ein Bestandteil unseres Lebens wird“ und „daß der neutestamentliche Glaube nicht aus der dichtenden Phantasie oder aus abstraktem Denken, sondern aus dem Erlebnis stammt.“³⁾ Wie zum Denken die Wahrnehmung gehört, so auch zum Glauben. Ohne Wahrnehmung bleibt der Glaube ein eigenmächtiger Entschluß, der eine Vergewaltigung des Intellekts bedeutet und schweren Streit im Innern schafft. Je reicher sich dagegen die Wahrnehmung entfaltet, um so echter ist der Glaube. Denn durch sie wird seine Begründung verstärkt. Die Steigerung der Erkenntnis bedeutet somit eine Mehrung der Glaubensfähigkeit. Wie aber die Wahrnehmung ein Empfangen ist, so entsteht auch der Glaube als persönlicher Anschluß an Gott nicht als unser eigenes Werk. Im Glauben empfangen wir erstens den Willen, nach dem Geglaubten unsere Gedanken zu richten. Wir haben zu erkennen, um zu glauben und wir haben zu glauben, um zu erkennen. Beide Sätze gelten zugleich. Zweitens empfangen wir im Glauben auch den Willen, unser Verhalten auf den Glauben zu begründen. Deshalb hat der Glaube nicht nur für unser Denken, sondern auch für unsere Entschlüsse und Handlungen gestaltende Macht. Die Verknüpfung von Glaube und Wille wird nach zwei Richtungen sichtbar, erregend und beruhigend. Einmal stärkt die Vereinigung mit

¹⁾ a. a. O. S. 56.

²⁾ a. a. O. S. 58.

³⁾ a. a. O. S. 58.

dem Geglaubten. Gottes Wirken verbindet sich mit dem unsrigen. Deshalb ist der Glaube ein kraftschöpfender Akt; er wirkt anregend auf die ganze Führung unseres Lebens. Er wird zum Motiv. Aus dem Glauben kommt Mut, wächst die Tat. Ebenso ist andererseits mit dieser Wirkung des Glaubens Beruhigung verbunden. Denn er zeigt uns die Quelle der Kraft in Gott, dem wir glauben, nicht in uns. Wir empfangen also im Glauben das Vermögen, unseren Willen stille zu machen, d. h. die Entlastung vom eigenen Werk. Wir verlassen uns auf Gottes Denken, Geben, Verzeihen. Das ist das Quietiv des Glaubens.

Mit dem Quietiv ist aber das Motiv untrennbar vereint. Weil unser Leben durch das göttliche Geben begründet ist, ist uns das Vermögen zur Tätigkeit verliehen. Weil Gott für uns denkt, können wir denken mit dem Erfolg, daß wir erkennen. Weil Gott für uns sorgt, können wir sorgen mit der Gewißheit, daß wir das richtige treffen. Weil Gott uns verzeiht, können wir uns wirklich lösen vom Bösen mit dem Erfolg, daß wir frei sind. Weil Gott uns begabt, können wir dienen mit der Gewißheit, daß wir seinen Willen tun. So denkt Schlatter immer aus dem Verhältnis heraus, aus der Gemeinschaft des Empfangens und Wirkens. Nur unterläßt er in diesem Rhythmus, den Koeffizienten des Wortes besonders zu bewerten und theologisch entsprechend zu begutachten. Aber richtig beschrieben und mit Geschick formuliert werden die Lebensakte. „Daß ich aus der Schwankung zwischen der Untätigkeit und der Tätigkeit herausgeholt oder, das Denken einstellen und üben, das Handeln ablehnen und begehren konnte, ohne inwendigen Riß und Selbstwiderspruch, das empfand ich als großen Gewinn, nicht nur für mich selbst, sondern für das gesamte Verhalten der Urchristenheit.“¹⁾ Dadurch, daß die

¹⁾ Entstehung der Beiträge S. 59.

Wirkung des Glaubens nach beiden Richtungen einheitlich sich entfaltet, erhält er seine Normalität und wird bewahrt vor zweierlei Möglichkeiten einseitiger Verirrung, daß er entweder nur als Motiv oder nur als Quietiv wirke.

7. Erich Schaeder.

Zu Adolf Schlatter darf man Erich Schaeder stellen. Im Unterschied zu den Gewißheitstheologen (Ihmels, später Heim!) wollen sie Gotteslehre treiben. Jener sagte in seinem Dogma: Gegenstand desselben sei Gott. Und dieser dekretiert: „Mit Gott hat es die Theologie zu tun, immer und überall mit Gott.“¹⁾ Nun aber gleich die Differenz! Schlatter versucht den Weg zur Erkenntnis Gottes von unten her zu zeigen. Zu diesem Ende macht er Vernunft und alle Sinne mobil. Er bot ein reiches Beziehungsbild der Wirklichkeit dar, beobachtete die Lebensvorgänge in Natur und Geschichte. Er stieg von der Versflochtenheit des Menschen in sie auf zu dem Wirker alles Lebens. Mit Gott hörte er auf, dem Wirkenden und Lebendigen. Schaeder aber sagt: mit Gott fang an, dem machtvoll majestätischen, souveränen und freien. Und dann beschreibt er den Weg von oben her, d. h. von Gottes Selbstoffenbarung herunter in die Bereiche der Welt, um in Natur und Geschichte konkrete Anschauungsfülle für seine Gotteserkenntnis zuvor zu gewinnen. Die Gotteserkenntnis beruht auf einem Gotteserlebnis und das Prinzip des Gotteserlebnisses ist der Geist Gottes. Bereits in der Theozentrischen Theologie hatte Schaeder formuliert: „Die Geistfrage ist die theologische Kernfrage.“²⁾ Und dieser Formulierung entsprechend hat er ihr nun eine

¹⁾ Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. Zweiter systematischer Teil. Leipzig 1914. S. 1.

²⁾ Erster geschichtlicher Teil. 2. Aufl. 1916. S. 11.

eigene Monographie gewidmet.¹⁾ Vieles von dem, was Schaefer vom Geist sagt, gilt vom Wort: es verbindet, vergegenwärtigt, wirkt Erkenntnis. Das Geisterlebnis hätte ebenso Worterlebnis heißen können. Steckt bei Kähler das Problem des Wortes in dem Problem des „Übergeschichtlichen“, so ist es bei Schaefer in dem übergreifenden Problem des Geistes aufgehoben.

Schon in der Theozentrischen Theologie hat Schaefer das Geisterlebnis ausführlich behandelt und es zur Grundlage des systematischen Teiles gemacht. Das religiöse Erlebnis, vom Geist geweckt, macht den Geist erkennbar. Das Verhältnis der beiden Werke Schaefers stellt sich so zueinander, daß die Theozentrische Theologie den Geist als Wirker des Erlebnisses benutzt. Das Gotteserlebnis wird beschrieben als vom Geist gewirkt. Da bleibt der Geist gleichsam ein X und für die theologische Erkenntnis sozusagen noch hinter den Kulissen. Hier im neuen Buch wird aus dem Geisterlebnis Geisterkenntnis. Es wird gezeigt, wie der im Erlebnis wirksame Geist selber zu erkennen ist und als was. Der Geist wird zum Gegenstand gemacht, zum Objekt einer theologischen Betrachtung, ein Versuch, der nur unter Vorbehalten möglich ist. Abgesehen von einer Einleitung und der metaphysischen Umschau am Ende handelt Schaefer seinen Stoff in fünf Kapiteln ab: er zeigt den Weg zur Erkenntnis des Geistes, beschreibt das Wesen des Geistes, sucht das Verhältnis von Geist, Christus, Gott zu verstehen, erörtert das Problem von Geist und Mystik und verfolgt schließlich die Wirkungen des Geistes im individuellen und sozialen Leben. Besonders zu erwähnen bleibt, daß die Mystik eine weitgehende Anerkennung erhält und daß die Verbindung mit dem Idealismus hochgehalten wird. Hier ist nur wichtig, was Schaefer vom Geist sagt und in welche Beleuchtung durch seine Aussagen das Wortproblem tritt.

¹⁾ Das Geistproblem der Theologie. Eine systematische Untersuchung. Leipzig und Erlangen 1924.

In dem methodischen Streit, der sich an die Theozentrische Theologie angeschlossen hat, hat Schaefer das menschliche Subjekt nicht nur als selbstverständlichen Zielpunkt des Geschehens von Gott aus zugegeben, sondern er hat es auch zum Ausgangspunkt seiner Theologie genommen und bestätigt, daß auch sie „methodisch anthropozentrisch“¹⁾ sei. Denn „tief sind wir bei der Wahrheitsentscheidung in bezug auf Gott in das persönlich-subjektive getaucht“ und „letztlich haben wir keine andere Abwehr zur Verfügung, als die Berufung auf die eigene innere Gottesüberführung“.²⁾ Es gilt hier nur der Rekurs auf eine letzte persönliche Überführung oder Gewißheit, wie bei Frank und Ihmels, eine axiomatische Tat wie bei Troeltsch. Noch geflüchtlicher als früher hat Schaefer in seinem neuen Buch dem subjektiven Ansatz der Methode den gebührenden Zoll entrichtet. Damit aber nicht nur mehr konzidiert als sein theozentrisches Programm erlaubt, sondern auch eine dritte Möglichkeit seiner Konzeption übersehen.

Sobald für die Entstehung des Glaubens und seine Erkenntnisse sachlich und methodisch das Subjekt als eine unumgängliche Instanz in sein Recht gesetzt ist, beginnt in der Logik des Glaubenslebens sofort eine umgekehrte Verhältnissordnung platzzugreifen. Der Gläubige weiß sich nicht als Subjekt, sondern als Objekt bestimmt, gestaltet, beherrscht durch Gott. Gott wird das alles übergreifende, schaffende, bestimmende Subjekt. Alles geht nun von Gott aus. Gott ist das Ich, der Mensch nur ein der Anrede gewürdigtes Du. Erst unter diesen religiösen Voraussetzungen ist ein methodisch-denkendes Ichbewußtsein des Menschen gerechtfertigt, das zu Gott „du“ sagt. Das ganze Verhältnis von Glauben und Erkennen beruht auf dieser Umtauschmöglichkeit von Ich und Du, von Subjekt und

¹⁾ Theozentrische Theologie II S. 4 (vgl. S. 2).

²⁾ a. a. O. S. 134.

Objekt, von Mensch und Gott. In der realen Gottbezogenheit lebendiger Religion hört Gott auf, „Objekt“ zu sein, wozu ihn das gegenständliche Denken immer wieder machen möchte. Nur „Du“ zu sagen, hat er dem, der ihn anruft, freundlich erlaubt. Sonst aber bleibt er das beherrschende Subjekt, wie das grundlegende Gotteserlebnis im Geist tatsächlich will.

Die Wirkung des Geistes ist Gabe, Mitteilung im Wort. „Der Geist wirkt glaubensschaffend auf die Persönlichkeit nie anders als durch das Wort.“ Und „angesichts des hiermit bezeichneten Sachverhaltes muß man urteilen, daß die Theologie immer Worttheologie ist, und zwar biblische Worttheologie. Es dominiert in ihr durchaus das Bibelwort, sofern es die Persönlichkeit erreicht. Aber dies Wort kommt doch eben immer nur als das Vehikel für den Geist Gottes in Betracht, der durch dasselbe die Persönlichkeit in Berührung mit der Wirklichkeit Gottes bringt.“¹⁾

Vor allem andern bleibt hier interessant, was Schaefer über das Wort als Träger des Geistes sagt: „Zu Gott führt uns nur Gott durch das Wort von ihm in der Form geistesmächtiger Selbstbezeugung, die das Trauen auf Gott zur Folge hat.“²⁾ Es ist der Real- und Erkenntnisgrund jener Umkehrung, durch die Gott zum Subjekt und der Mensch zum Objekt wird. Der Geist macht allein „den Weg zu ihm frei“.³⁾ Er leitet weiter dazu an, in den Gesetzen der Natur wie in den Gerichten der Geschichte den Herrn zu erkennen, der seine Majestät behauptet und zeigt, wie alles für Gott sein soll, weil alles von Gott ist. Sobald nur der Glaube durch die Wirkung des Wortes einmal verwurzelt ist im Subjekt, wird dessen Erkennen zu Gott hinaufzielen und dann auch auf das menschliche Selbst herab.

¹⁾ a. a. O. S. 312; vgl. S. 116 ff. u. 246 ff.

²⁾ a. a. O. S. 132. ³⁾ a. a. O. S. 105.

Das Wort wirkt ein Erleben Gottes. Darauf legt Schaefer allen Wert. Er begnügt sich nicht mit dem Erlebnis einer Abhängigkeit, der Wiedergeburt, der Vergebung, der Rechtfertigung und Versöhnung. Das wäre Beschränkung. Es handelt sich nicht um Gaben, sondern um den Geber, nicht um Sachen, sondern um Gott selbst, um Gott ganz, um Gott persönlich, d. h. um ein Erlebnis der Gegenwart Gottes. Erst das sei Religion. „Nichts verbindet uns mit Gott als Gott selbst: kein Buch, keine Lehre, kein Bekenntnis.“¹⁾ Nur seine Selbstvergegenwärtigung. Sie stellt Gottbezogenheit her und schafft allein Erkenntnismöglichkeiten. Ohne sie erringt der Mensch weder Beziehung zu Gott noch Erkenntnis Gottes. Also ist das religiöse Erlebnis Selbstvergegenwärtigung Gottes. Gott vergegenwärtigt sich selbst, weil er Geist ist. Aber dieses unsinnliche Beziehungselement, der Geist, hat ein sinnliches Medium: das Wort. Gott im Geist kommt durch das Wort. Sonst bliebe er ein vages, unkontrollierbares Fluidum. Durch das Wort aber, konkret und deutlich, wird er wirksam und faßbar, als Grundbeziehung, Gewißheit, Erkenntnis. Das Wort ist daher mehr als eine Etikette für den Geist. Wohl hat es einen Inhalt und teilt ihn mit: Gott, der Herr Himmels und der Erde, welterhabene Majestät. Vor allem aber verknüpft es mit ihm. Das Wort ist Vermittler. Es verpflichtet, macht verantwortlich, straft und begnadet. Das Wort spielt eine doppelte Rolle. Es bewahrt einen Inhalt, trägt ihn durch die Geschichte, teilt ihn mit. Das Wort ist Anreger des Denkens, Quell des Erkennens. Aber nur deshalb, weil es ebenso Träger einer Beziehung ist und Medium eines Verhältnisses. Das Wort verbindet und verknüpft. Es hat psychologische Wirkungen, indem es anregt. Es hat historische Bedeutung als Band zwischen Vergangenheit

¹⁾ a. a. O. S. 107.

und Zukunft. Am wichtigsten jedoch ist die Funktion der Gegenwart, wie sie das Wort erfüllt und die Relation zwischen Ewigkeit und Gegenwart, die das Wort herstellt. Es vergegenwärtigt eine Person der anderen, Gott dem Menschen, Jesus seiner Gemeinde. So wird das Wort als Erlebnispotenz und Verhältnisfaktor zugleich Wurzel theologischer Erkenntnis. Vornehmlich in dieser Hinsicht ist es Träger des Geistes. Bei Schaefer sind diese beschriebenen Momente des Wortes noch nicht formuliert. Sein Verständnis des Wortes ist noch befangen durch die historische Fragestellung. Er versteht das Wort nur als geschichtliches Vehikel. Aber doch liegen alle wesentlichen Gesichtspunkte latent in seiner Beschreibung des Geistes vor und lassen sich leicht lösen aus ihr. Eine Verständigung mit ihm an diesem Punkt erscheint verheißungsvoll und dürfte lohnend sein für beide Teile.

Jedenfalls wird das Wesen der Geistwirkung durch das Wort von Schaefer zutreffend bestimmt. Es stammt immer irgendwie aus dem Bibelbuch, d. i. aus dem Volumen der Schriften Alten und Neuen Testaments. Diese Beziehung von Wort und Schrift beruht für Schaefer auf dem Inhalt beider, der identisch ist. Nirgendwo sonst klingt die Kunde von der Majestät, der persönlichen Macht des lebendigen Gottes so deutlich wie in der Schrift. Darum hat die Beschränkung auf sie ihr sachliches Recht. In ihr allein ist das Wort von diesem Gott enthalten. Anderwärts findet sich das normale Wort von der Majestät Gottes nicht. Man darf ruhig behaupten, daß die Botschaft von der Herrenstellung Gottes ein einzigartiger Vorzug der christlichen Predigt ist, die sich anschließt an das Zeugnis des Schriftinhaltes.

Ihr Wort bedingt beim Leser oder Hörer ein eigenartiges Erlebnis. Es erzählt von Gott und seinem Tun — auf einmal ist er selbst da, ist Gott gegenwärtig. Es handelt sich um ein

Subjektwerden des Wortobjektes. „Aus dem Objekt der Wortmitteilung wird das die Seele absolut beherrschende Subjekt: Gott der Herr über allem Wirklichen.“¹⁾ Eben war noch von ihm nur die Rede — unversehens aber ruft er selber an, ist er als lebendige Wirklichkeit nahe. Der Gott, von dem das Wort sagt, offenbart sich in diesem Wort als persönliche Realität. Gott redet, der Mensch hört. Gott ist jetzt das Ich, der Mensch ein Du geworden. Das so beschriebene Erlebnis am Bibelwort versteht Schaefer als Wirkung des Geistes, der bei dem Wort ist. Der gegenwärtige Gott ist nicht nur Gedanke, bloße Idee, Gegenstand der Reflexion, sondern Wirklichkeit, die sich selbst als machtvolle Persönlichkeit kundgibt. Darum habe Paulus, der Theologe, vorbildlich zu den Athenern gesprochen von Gott dem Herrn Himmels und der Erde, in dem wir leben, weben und sind (Apg. 17, 23 ff.). Er habe mit dem Hinweis auf diese Tatsache das Fundament aller weiteren Gotteserkenntnis gelegt. Zu demselben Zweck hält sich Schaefer gern an den 139. Psalm. Er bleibt für ihn „der klassische Ausdruck für das zur Wirklichkeit gewordene fundamentale Gotteserlebnis“.²⁾ Der, von dem die geschichtliche Gotteskunde redet, ist „unentrinnbare Realität“,³⁾ nicht mehr bloßer Buchstabe, menschliche Überlieferung, sondern bindende Majestät. „Es heißt nicht nur von Gott, daß er Herr über uns und unsere Welt ist; er zeigt es uns auch in lebendiger Gegenwartsmacht. Das ist der elementare Sinn der Rede von Gottes Geist“.⁴⁾ „Eine persönliche Überführung von unmittelbarer Art vollzieht sich.“⁵⁾ Und diese wortvermittelte Selbstvergegenwärtigung Gottes veranlaßt zum Glauben. Die Grundhaltung der Seele dieser Selbstbekundung Gottes gegenüber ist das Trauen. Religion, die an der Wirklichkeit Gottes hängt, ist

¹⁾ a. a. O. S. 121.

²⁾ a. a. O. S. 108.

³⁾ a. a. O. S. 127.

⁴⁾ a. a. O. S. 128.

⁵⁾ a. a. O. S. 129.

Glaube. Der Glaube aber ist eine Wirkung des Geistes. Damit ist das Prinzip der Schaederschen Theologie erst ganz und vollständig. Es kann nur beschrieben werden. Die Beschreibung zerlegt es in seine Elemente. Aber es ist doch immer ein organisches Ganzes: Selbstvergegenwärtigung Gottes und trauender Glaube des Menschen, Wirklichkeitsbekundung und Bejahung desselben, Selbstoffenbarung Gottes durch das Wort von ihm und der durch sie hervorgegangene Glaube. Dieser ist mit seiner Gewißheit von Gott der letzte beherrschende Grundpunkt. Alle weitere Gotteserkenntnis trägt ihre Gewißheit von jener zu Lehen. Man darf mit Recht hiervon als dem Prinzip der Theologie Schaeders reden. Ein Prinzip läßt sich nicht erklären, aber verstehen. Man muß es freilegen wie den Lebensnerv eines Organismus, dessen Funktion beobachtet werden soll. Auch seine Substanz läßt sich noch bestimmen. Als Wesensmomente können festgestellt werden: „Das Wort von Gott, die Innenwirkung des Geistes, welcher dem Inhalt des Wortes Wirklichkeitsmacht verleiht und die durch die Empfindung dieser Wirklichkeitsmacht hervorgerufene persönliche Reaktion der Bejahung, welche sich auf den Gott des Wortes richtet.“¹⁾ Eine göttliche Aktion und eine menschliche Reaktion liegen in diesem Lebensakt vor. Das Erlebnis ist Selbstvergegenwärtigung Gottes. Nur so ist es klar, sein Inhalt deutlich und bestimmt: Gott, der Herr, souverän und frei in aller seiner Machtäußerung.

Der Schlüssel zu dieser Zentrale, der Hebel, der das Werk in Bewegung setzt, ist das Bibelwort, dem der überführende, mit Gott verbindende Geist einwohnt. Dieser Geist ist nicht nach Analogie des menschlichen Geistes vorzustellen, sondern der erlebten Selbstvergegenwärtigung Gottes gemäß zu denken, d. h.

¹⁾ a. a. O. S. 129.

der Geist vergegenwärtigt: im Wort von Gott Gott selbst, im geschichtlichen Zeugnis von Jesus ihn selbst, den Lebendigen, Erhöhten. Der Geist hebt die geschichtliche Kunde der Bibel über die Stufe des Einstigen, des Gewesenen, des Vergangenen hinaus und rückt persönliche Gotteswirklichkeit in unmittelbare Gegenwart. Er macht es dem Christen unbedingt gewiß, daß im überwindenden Bibelwort der ewige Gott selbst zu ihm spricht. Sobald er sich aus der Bibel persönlich angededet, getroffen, gemeint fühlt und weiß, ist das grundlegende Ereignis eingetreten, an dem alle weitere Erkenntnis hängt. Dann darf er wissen: das ist Geist von Gott, der mit Gott verbindet, für Gott verpflichtet, in Gottes Angesicht stellt, in die Gegenwart seiner Majestät rückt. Die so wirkende Macht ist dem Erlebnis gemäß vorzustellen in der Gestalt eines Ich, zu denken als ein überlegen gebietendes redendes Subjekt. Diese Einheit von Macht und Persönlichkeit ist Geist. So wird ein Glaubensurteil gewonnen, das dem Grunderlebnis unmittelbar entspricht. Gott ist Geist. Diese Gewißheit trägt alles weitere Wissen von Gott. Der Satz vom Geist ist Resultat und Voraussetzung. Er hat fundamentale Bedeutung in Schaeders Theologie. Ihr Bekenntnis zum Geist resorbiert gleichsam ein Verständnis des Wortes, so daß es nicht ganz zur Entfaltung kommt.

Auf Ihmels Bezug nehmend meint Schaeder, daß er „im wesentlich gleichartigen Sinne“ wie jener bei dem „inneren Vorgang der wortvermittelten Selbstvergegenwärtigung Gottes“¹⁾ ansehe. Hier liegt in der Tat eine Begegnung zwischen Schaeder und Ihmels vor. Ihr Abstand von der Erlanger Theologie ist nicht zu verwischen. Nur erscheint Ihmels in der Darlegung seiner Gedanken und der Auseinandersetzung mit Frank mehr an seinen Lehrer angelehnt. Schaeders Kritik dagegen läßt

¹⁾ a. a. O. S. 133; vgl. Ihmels, Wahrheitsgewißheit S. 234 ff.

auch die ihm sehr verwandten Denker sich gegenüber treten, wodurch der Eindruck großer Selbständigkeit und Selbstsicherheit hervorgerufen wird. War Ihmels (wie Frank) als Gewißheits-theologe auch Worttheologe, so ist Schaefer als Geisttheologe auch an das Wort gekommen und über den Inhalt des Wortes von Gottes Majestät auch zu einer Begründung des Ansehens der Schrift. Wenigstens wirkt er ein gutes Gewissen zu ihrer Nützung. -- Etwa an dem Schnittpunkt theologiegeschichtlicher Bewegung setzt unsere Betrachtungsweise ein, wo Ihmels und Schaefer sich treffen, d. i. am Wort.

Die Lage der Gegenwart ist erkennbar an den Beziehungen des Christentums zu seiner geistigen Umwelt, der Theologie zu den Wissenschaften, und an der Art, wie diese Beziehungen geregelt werden. Für mögliche Verhältnisse derart hat bekanntlich Werner Elert eine Terminologie eingeführt,¹⁾ über deren Recht hier nicht zu befinden ist: Synthese und Diastase. Wir setzen voraus, daß geläufig ist, was er damit meint und weisen nur darauf hin, daß Elerts Forderung einer Diastase daran ist, in Erfüllung zu gehen. Das Christentum fühlt wieder seinen Unterschied zur Umgebung und Welt, gelegentlich in einem Maße, das zum Gegensatz wird. Ja unbeschadet aller Verständigungsversuche, Verknüpfungen und Synthesen von Ost-West und anderem mehr erleben wir gegenwärtig eine wiederbegin nende Differenzierung der Völker, Klassen, Schichten, Religionen, Konfessionen. Die Theologie wird dementsprechend eine Wissenschaft, die Abstände schafft bis zur Trennung, Unterschiede hervorhebt bis zur Scheidung. In dieser Betätigung ist sie Kritik. Diastase heißt Kritik. Und eine Theologie der

¹⁾ Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel. München 1921, C. F. Beck. Vgl. dazu Vollrath, Zur modernen Apologetik. NKZ. 1922. S. 437—453.

Diaſtaſe iſt immer kritiſche Theologie.¹⁾ Das wäre zu zeigen, dabei aber zu fragen, ob das kritiſche Nein im Namen eines ſchöpferiſchen Ja geſchieht und wo im einzelnen Falle die Poſition liegt, die als Maßſtab alle Kritik normiert.

Mit ſeinem Prinzip: Gott iſt Geiſt nahm Schaeſder kritiſch Stellung zur zeitgenöſſiſchen Gotteslehre.²⁾ Ihre größten Vertreter hatte er namentlich befohlen zu einer Muſterung, und wer fühlte ſich, auch ungenannt, nicht mitbetroffen des Anthropozentrismus bezichtigt oder entdeckt bei ſich ſelbſt nicht auch noch einen Reſt von Menſchengefälligkeit. Da war keiner, der Schaeſder ganz gefiel, nicht einer, der genügt hätte. Nur wenige kamen glimpflich davon und auch dieſe mußten Federn laſſen. Vielleicht darf man unter den entſchlafenen Vertretern der vorigen Generation noch erinnern an Wilhelm Herrmann. Sein ſcharfes Sensorium für evangeliſche Herztöne hatte auch die Organismen proteſtantiſcher Theologie kritiſch auskultiert. Den freien, reinen Schlag wahrhaftigen Glaubenslebens meinte er nur ſelten zu hören. Nebengeräuſche eines katholiſierenden Autoritätsglaubens diagnoſtizierte er allenthalben bei evangeliſchen Theologen. Sogar bei ſeinem Lehrer A. Riſchſl ſtellte er Trübungen derart feſt.

8. Karl Heim.

Und nun die Kritik Karl Heims.³⁾ War jene leiſenſchaftlich, ſo iſt dieſe ganz nüchtern, dort pektoral, hier intellektual.

¹⁾ Dollrath, Zur modernen Apologetik a. a. O. S. 442; vgl. dazu: derſelbe, Kritiſche Theologie. NKZ. 1916 S. 204—226.

²⁾ Dollrath, Prinzip und Methode in Schaeſders Theologie. NKZ. 1920 S. 89—109.

³⁾ Dollrath, Zum Verſtändnis der Theologie Karl Heims. NKZ. 1920 S. 401—432.

Dollrath: Religionsphilosophie und Gewiſſenstheologie oder von Heims Glaubensgewiſſheit. 2. Aufl. NKZ. 1921 S. 317—336.

Derſelbe, in Theologie der Gegenwart 1924, S. 42 ff., wo die 3. Aufl. der Glaubensgewiſſheit beſprochen wurde.

Bei den erstgenannten vollzog sie sich im Namen der Religion und ihrer Selbstständigkeit, bei Heim geschieht sie im Sinn des logischen Denkens, dessen Maßstab allgemeingültig ist. Bei Herrmann und Schaefer ging die Kritik noch von Voraussetzungen aus, die als selbstverständlich galten, von dem Glauben, seinem Beweggrund und Ziel. Bei Heim erscheint auch diese Basis miterschüttert.

Heims Kritik erstreckt sich auf den Apparat aller Naturerkenntnis und die Elemente der Erfahrung, auf Determinismus,¹⁾ Selektionstheorie,²⁾ auf die historische Methode,³⁾ auf die philosophischen Weltanschauungen des naiven Realismus und reinen Empirismus,⁴⁾ auf Erkenntnistheorie und Logik,⁵⁾ auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie, schließlich auf Formen der Theologie selbst mit besonderer Rücksicht auf ihre Lösung des Gewissheitsproblems.⁶⁾ Und über Schleiermacher hinaus geht sie gegen die Ritschlsche und religionsgeschichtliche Begründung des Gottesglaubens zum Angriff vor.⁷⁾ Aber nicht nur wider eine theologische Front, sondern auch gegen ihre philosophischen Etappen. Hier war ein tiefes Sperrsystem zu überwinden, das sich aufgetan hatte zwischen Ich und Ding, Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Welt, Geist und Natur, eine Wehr zu nehmen, an der lange gebaut war. Fast die gesamte Philosophie trat für die Abgrenzungen ein und leistete Magddienste der Theologie. Vornehmlich beanstandet er an letzterer, daß sie zum Zweck des Wahrheitsbeweises sowohl das

¹⁾ Leitfaden der Dogmatik 1912. 2. Aufl. 1916. S. 25.

²⁾ a. a. O. S. 91 ff. ³⁾ a. a. O.

⁴⁾ Glaubensgewißheit² S. 55 ff.

⁵⁾ Glaubensgewißheit² S. 54 ff.

⁶⁾ Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher. Leipzig 1911, Hinrichs.

⁷⁾ Bereits im Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie. Berlin 1904.

Christentum isoliert von anderen Religionen als auch und noch mehr die Religion von allem sonstigen Geschehen. Denn nach dieser willkürlichen Beschränkung auf einen Teil der Wirklichkeit gelinge die Entschränkung zur Gültigkeit in der ganzen Welt nicht mehr. Oder, vom individuellen Erlebnis aus läßt sich eine Wahrheit nicht als für alle Zeit gültig und an allen Orten bündig beweisen. Im unmittelbaren Erlebnis mag unbedingte Gewißheit sein. Die Schlüsse aber, die daraus gefolgert werden, sind, weil mittelbar, im günstigsten Falle bloß wahrscheinlich. Nur ein Grad der Wahrscheinlichkeit kann festgehalten werden auf dem Weg vom unmittelbaren Eindruck zum mittelbaren Ausdruck. Aber Wahrscheinlichkeit ist nicht Wahrheit. Der Sonds an unbedingter Gewißheit verflüchtigt sich mit jedem daraus abgeleiteten Schluß immer mehr und die Überzeugungskraft einleuchtender Wahrheit geht den Glaubensausagen verloren. Das lähmt natürlich ihre Zeugnismacht in der Welt. Auch ist das Denkmögliche nicht das Gegenwärtig-Wirkliche.

Ein Beweis für die Wahrheit der Aussage über Gott und Welt gelingt bei der Abgrenzung des Glaubens nicht. Es sei denn, daß man Möglichkeit und Wirklichkeit verwechselt — auch ein Fehler aller theologisch-apologetischen Bemühungen der Gegenwart. Oder, was noch bedenklicher ist, daß man bloße Wahrscheinlichkeit als Wahrheit ausgibt. Für diese Sünde und jenen Mangel macht Heim die Isoliermethode allein verantwortlich. Sie wird allenthalben aufgespürt und bekämpft mit scharfer Waffe. Vor allem sucht Heim zu verhindern, daß die Religion in eine gefährliche Absonderung gerate, daß das Christentum in unberechtigter Weise isoliert werde. Die Theologie darf dafür keine Sondervergünstigung, keine Ausnahme, keinen Vorbehalt in Anspruch nehmen. Religion und Christentum gehören vor das Forum des Denkgesetzes, der Denk-

notwendigkeit. Ihre Sätze müssen, um wahr zu sein, als widerspruchsflos sich ausweisen können. Andernfalls müßte der Glaube auf jede Öffentlichkeit verzichten und reine Privatsache bleiben.

Insbesondere wehrt Heim daher jedem Versuch der Theologie sich im Interesse des Wahrheitsbeweises auf eigene Erlebnisse zurückzuziehen. Denn mit der bloßen Berufung auf die subjektive Verwurzelung des Glaubens hört eine objektive Erörterung und leidenschaftslose Verständigung über ihn einfach auf. Schon Heim ist kritisch gegen jede Form der Erlebnistheologie. Man rede nicht von seinen Erlebnissen, sondern fasse die Erregung und Bewegung des Lebens in klare Gedanken und gebe dem Glauben einen Ausdruck, der kursfähig ist, der eine Gewähr für alle hat, nämlich die, daß seine Inhalte denknotwendig und seine Aussagen denkmöglich sind. Sie sind alle am Maße des Widerspruchssatzes d. h. logischer Identität zu messen. Vor diesem Tribunal erheben sich Heims kritische Fragen. Ist die christliche Verkündigung gültig für alle? Ist sie als wahr zu erweisen in dem Sinne, daß ihr Gegenteil schon zu denken unmöglich wäre? Aber nicht nur als Denker bekämpft er die Isolierung, sondern ebenso als religiöser Mensch. Er stellt seine Religion auf weiten Raum, hält sich an die Verheißung, daß sie das Erdreich besitzen soll und macht sie zu eine Angelegenheit der Welt, gibt ihr kosmische Orientierung und Bedeutung. Wie der allgemein anerkannte Identitätssatz zur Denkregel auch der systematischen Theologie gemacht wird, so wird auch der Glaube nicht abgesondert, sondern in Beziehung gesetzt zu allen ihm wahlverwandten Lebensakten. Um das nachzuweisen wendet sich Heim den Elementen alles Erkennens zu, zunächst der Natur. Er zeigt wie sie sich aufbaut aus Punkt, Linie, Fläche, Körper — *more geometrico*. Keine der vorgenannten Bewegungen vom

Punkt zur Linie, von der Linie zur Fläche und dann zum Körper ist logisch denkbar. Aber doch kommt eine Linie, eine Bewegung zustande. Sie wird eben einfach gezogen und vollzogen, erlebt als eine Trennung von Punktelementen, die doch Verbundenheit ist. Schon hier wird die entscheidende Rolle des Beziehungspunktes für das Zustandekommen einer physikalischen, aber auch einer historischen Welt erkennbar. Auf ihn bezogen werden sie berechenbar. Er dirigiert perspektivisch nicht nur Raum-, sondern auch Zeitverhältnisse. Er ist die nichtgegenständliche Voraussetzung aller gegenständlichen Wirklichkeits-erkenntnis. Wie der Raumpunkt „hier“ und der Zeitpunkt „jetzt“, so ist wiederum das „Ich“ Beziehungspunkt einer Gesamtwelt. Der Übergang vom Ich zum Du bereitet dem Denken dieselben Schwierigkeiten wie der Übergang von einem Zeitteil in den anderen, von einer Raumrichtung in die andere. Aber trotz der logischen Unwiderleglichkeit des Solipsismus wird die Existenz des Du als Erlebnis zur Gewißheit, genau wie trotz der Unwiderleglichkeit von Zenos Beweisen gegen die Bewegung der Pfeil fliegt und Achilleus die Schildkröte einholt. Was sich im Denken ausschließt als ein Entweder-Oder ist im Erlebnis verbunden als die Wirklichkeit eines Sowohl — Als auch. Und „die Grenze des Erkennens ist nicht die Grenze des Erlebens“. ¹⁾ Aber das Erlebnis macht die Grenze des Denkens offenbar. Wie in natürlichen und geschichtlichen Verhältnissen, so ist es auch in ethischen und religiösen Beziehungen. Was sich für das Denken ausschließt ist im Erlebnis verbunden. Oder an der Grenze des Denkens wird ein Lebensakt vollzogen, irrational, als Tat, als Wagnis, als Sprung, als Entscheidung. So kommt Wirklichkeit zustande und so ist sie bereits schicksalhaft zustande gekommen. Das ist leicht einzusehen. Denk-

¹⁾ Glaubensgewißheit², S. 121.

möglich wird die Welt von einem Punkt aus, der als perspektivische Zentrale im Ich, Hier, Jetzt gegeben ist. Wirklich ist die Welt infolge dieser „unerklärlichen, aber auch unabänderlichen Tatsache, daß ich dieser bin und kein anderer.“¹⁾ Daß gerade meine Wenigkeit dieser höchstwichtige Beziehungspunkt eines Weltereignisses ist, kann kein Resultat des Denkens sein, auch kein Zufall, sondern nur geschēhene Entscheidung, Setzung, Schicksal. Ehe überhaupt irgend etwas gedacht oder erfahren werden kann, muß ein bestimmtes Subjekt leben zu seiner Zeit und wohnen an seinem Ort. Ein konkretes Subjekt ist die bedingende Voraussetzung jeder Wirklichkeitserfahrung und Erkenntnis. Eine solche Ursetzung — Heim will sie Schicksal nennen — ist in aller Wirklichkeit jederzeit gegenwärtig. Denn der jetzige konkrete Weltzustand ist nur das Resultat von Umwandlungen eines bestimmten Urzustandes. Diese Uranordnung könnte auch anders gewesen sein. Für das bloße Denken bestanden viele Möglichkeiten, unter denen eine wirklich wurde. Der Koeffizient des Schicksals steckt in aller Wirklichkeit, daß sie eben so ist, wie sie ist. Heim lenkt ebenso nachdrücklich wie umständlich alle Aufmerksamkeit auf solche Ursetzungen, die als Konstanten jederzeit gegenwärtig sind, die eine Notwendigkeit höheren Grades haben, die da sein müssen, ehe die Wissenschaft beginnen kann, die „gleichsam unmittelbar aus der Ewigkeit“²⁾ hervortreten, in denen sich das Weltgeheimnis offenbart — unmittelbar an meiner eigenen Existenz. So wird in der Domäne des Denkens für das Schicksal Platz gemacht. Es ist kein persönliches Anliegen, kein subjektives Gemütsbedürfnis, kein Werturteil über Wirkliches, kein Schlußresultat aus Beobachtungen, sondern immer Voraussetzung, Ermöglichungsgrund, Bedingung aller Wirklichkeit und ihrer Erfahrung, eine kosmische Sache. Schicksal ist alles. Es ist der Ausdruck für

¹⁾ a. a. O. S. 166.

²⁾ a. a. O. S. 178.

ein Unabwendbares, das Welt und Leben regiert. Seiner Gewalt steht der Mensch machtlos gegenüber als einem Unbezwingbaren. Das Schicksalsbewußtsein wiederum entzündet sich an jeder Reibfläche. Die allgegenwärtige Schicksalskonstante soll ja an jedem Punkt der Wirklichkeit zu spüren sein. Ist Religion Entscheidung für eine Wirklichkeit, die selber auf einer Ur-entscheidung beruht, so ist sie nicht mehr isoliert. Und die Entscheidung verschafft nicht nur eine Beziehung zur Gotteswelt, sondern schon das irdische Weltbild kommt nur durch sie zustande. Entscheidungen werden immer und überall vollzogen, wie die ganze Welt ja selbst vollzogene Entscheidungshandlung ist, von unwiderruflicher Entschiedenheit auf eine unableitbare Ursetzung durch Gott hinweist. Ihr sind alle nachentschiedenen menschlichen Entscheidungen entsprechend. Also: auch die ganze unpersönliche Welt hat eine dem persönlichen Glauben ähnliche und verwandte Stellung zu Gott. Religion durchzieht die ganze weite Welt. Sie ist kein Vorbehalt des kleinen Ich, sondern erfüllt das Universum. Als Entscheidung hat der Glaube nicht bloß subjektive sondern kosmische Gültigkeit. Also ist er kein unerhörter, von anderem Geschehen und seiner Wurzel zu trennender Vorgang mehr, sondern universale Wirklichkeit. Jede Theologie, die den Versuch zu ihrer Isolierung macht, verdient schärfste Kritik. Dabei ist der allgemeine Schicksalsgedanke positives Kriterium. Heim wendet es ebenso gegen die Ansprüche der Wissenschaft überhaupt. Der Welt gegenüber sind zwei Standpunkte möglich: die wissenschaftliche Reflexion, die von ihren Voraussetzungen absieht und eine religiöse Betrachtung, die sich ihrer Voraussetzungen kritisch bewußt ist. Philosophisch betrachtet erscheinen beide als gleichberechtigt: ich kann die Welt ansehen als Aufgabe für wissenschaftliche Arbeit und ebenso als Setzung, Gabe, Schicksal, vorab meine eigene Existenz. In der dahintenliegenden Epoche der Philo-

sophie sei aber das Recht einseitig verschoben gewesen zugunsten naturwissenschaftlicher Arbeit im Sinne sogenannter wissenschaftlicher Objektivität. Heims kritischer Blick will wenigstens das Gleichgewicht beider Betrachtungsweisen wiederherstellen. Für ihn ist das Ideal wissenschaftlicher Objektivität „die Flucht vor der Schicksalsfrage“. ¹⁾ Für sein Erkennen ist eine Schicksalslegung der Ermöglichungsgrund aller Erfahrung.

Damit bringt Heim freilich den Schicksalsgedanken zur Herrschaft. Noch wendet er ihn vom allgemeinen zum besonderen. Er geht aus von der klassischen Prägung der religiösen Frage in ethischer Form: was soll ich tun? Sie ist von unerhörter Dringlichkeit. Meine Seligkeit und Ewigkeit hängt daran. Die ganze Heim'sche Gewissheitslehre bereitet diese Gewissensfrage vor. Nun wird man „bei dem Versuch den rechten Lebensweg zu finden, auf ein ethisches Weltchicksal stoßen, das aus vielen Lebensmöglichkeiten eine heraushebt, die den Maßstab für alle Entscheidungen bildet“. ²⁾ Der ganzen Menschheit ist ein ethischer Beziehungspunkt gegeben, ein Urmaß des Verhaltens, das nicht willkürlich bestimmt und ersonnen ist. Die Christustatsache ist der Richtungsmagnet des Lebens. Wer ihr einmal begegnet ist, wird „nie ganz frei von ihm“. ³⁾ Hier kommt mit Schicksalsnotwendigkeit ein weltgeschichtlicher Auftrag über die Menschen. Und jeder, der in die Einflußsphäre Christi hineinkommt, hat seine Lebensrichtung gefunden. ⁴⁾ Es ist ein Zwang, der doch freimacht, ein Erlebnis, weder bedingt durch äußere Autorität noch geboren aus inneren Eigenwünschen. Wo der Wille von Christus bestimmt ist, liegt eine irrationale Einstellung vor. Wenn diese Verpflichtung des Gewissens weder auf Zwang noch Eigenwilligkeit beruht, so ist

¹⁾ a. a. O. S. 188. ²⁾ a. a. O. S. 196.

³⁾ a. a. O. S. 198. ⁴⁾ a. a. O. S. 198.

sie ein Einfluß genau aus derselben Richtung wie jene Ursetzungen des Ich, Jetzt, Hier.

So ist Christus zunächst ethisches Schicksal d. h. eine Wirklichkeit, die das Soll der Ewigkeit in sich trägt. Zwei Stellungnahmen zu ihm sind möglich: Glaube oder Ärgernis, falls man sich nicht probeweise der Entscheidung für oder wider ihn enthält. Wie die theoretische Physik und Mathematik sich mit bloßen Abstraktionen der Erfahrungswelt beschäftigt, so könnte sich auch die Religionsgeschichte mit einem neutralen Referat über Jesus begnügen. Das hieße ihn aber nicht als Wirklichkeit nehmen, sondern, unter Abzug der Kategorie des Schicksals, die erst Wirklichkeit schafft, ihn bloß als abstrakte Möglichkeit stehen lassen und erst recht auf die Beantwortung der Frage „was soll ich tun“ verzichten. Hier wäre Neutralität bereits Wirklichkeitsentmächtigung und die weitere Folge, daß die ganze Welt des Wirklichen überhaupt in eine Summe gleichberechtigter Möglichkeiten auseinanderfällt. Denn bloße Potentialität ist kein Leben, und das abstrakte Ideal der Gleichberechtigung aller Möglichkeiten ist das konkrete Nichts. Nur wo eine Möglichkeit als wirklich erlebt, verwirklicht und gestaltet wird, da ragt mit der Setzung einer ethischen Norm in Christus eine andere Daseinsform herein, die sittliches Leben schafft und meinem Ich, Hier und Jetzt den Sinn der Gabe und Aufgabe verleiht. Wie durch jenen Beziehungspunkt Christus überhaupt erst gelebt, so kann durch diese Beziehungspunkte des Ich, Hier, Jetzt, erst wirklich gedacht, erkannt und gehandelt werden. Jesus als ethisches Weltchicksal wird im Licht der ganzen Wirklichkeit betrachtet, die selber schicksalbestimmt ist. Physik und Ethik sind so wenig geschieden wie Ethik und Religion. Die Kategorie des Schicksals gilt in allen und verbindet sie miteinander. Diese Theologie, dem Schicksalsgedanken verschrieben, will jedenfalls keine Grenzgräben bilden, sondern ein

organisches Ganze sein. Aber es bleiben doch zwei verschiedene Weltaspekte übrig, unverquickt, in einer Spannung zueinander stehend, die für Heim theoretisch nicht lösbar ist: mystische Intuition wird des Weltgeheimnisses inne von dem um sein ewiges Schicksal besorgten Ich aus; anderseits verharret das physikalische Weltbild der Ausdehnung, Zerlegung und Messung, der kausalen Notwendigkeit, gelöst von persönlicher Existenz. Doch abgesehen von dieser Ungereimtheit, die hier nicht zur Debatte steht — Christus ist ethisches Weltgeschick, Inhalt für das Soll. Der Weg über das Soll aber führt in Not, in die Not der Verschuldung und Entzweiung mit Gott. Sie ist durch kein Gefühl zu ersticken, durch keine Anstrengung zu überbrücken, auch nicht durch die Idee einer Versöhnung lösbar. Aber die Not des zerrissenen Gewissens ist Vorbereitung für das Verständnis des Evangeliums vom gekreuzigten und auferstandenen Christus. Er ist die Heilstatsache schlechthin, für die eine letzte Entscheidung zu vollziehen ist, ein Wagnis, ein Sprung. Heim bekundet auch hier einen Wirklichkeitsinn, ein Realitätsinteresse, das durch keine Scheinnahrung abgeseigt sein will. Religiöse Gefühle genügen nicht. Sie schwanken. Religiöse Gedanken sind nicht tragfähig, weil sie immer einander widersprechen und aufheben. Grundlage des Glaubens kann nur eine Wirklichkeit sein, die vor dem Denken da ist und es überhaupt ermöglicht. Sie hat sich ja allenthalben kundgetan, als ein logisches Ärgernis. Aber Heim folgte ihrer Spur durch die ganze Natur, zum Ich und Du, zu Christus dem konkreten Faktum, das vor die letzte höchste Entscheidung stellt. Ihm verdankt die Welt, nicht dem Gefühl der Seligkeit, die Lehre vom ewigen Leben, den Gedanken der Vergebung. Er ist vielmehr selber Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit, Inhalt des Evangeliums der Reformatoren. Als Tatsache steht er vor aller Theorie und überdauert auch die

wechselvolle Geschichte der theologischen Erklärungen von Anselm an. Indem sich Heim positiv zu dieser Grundtatsache stellt, kann er sich kritisch verhalten zu allen Gedanken, die je über sie gedacht wurden, zu allen Lösungen, die das Denken versucht hat auf die Frage: warum er dahin gehen mußte, um vom ewigen Verderben zu retten. Nicht eine Heilslehre, sondern die Heilstatsache ist der einzige Trost im Leben und Sterben, auch dann, wenn sie nicht nach allen Seiten vom Denken begründet, gerade dann, wenn sie nicht eindeutig, sondern nur in widersprechender Aussage gefaßt werden kann. Unbeirrt durch diese, hält sich das erschrockene Gewissen an jene, wie der hungernde Leib an Luft und Nahrung vor und trotz aller physiologischer Theorien, die diskutabel sind und wechseln. Heims Kritik aller Denkeresultate wird nicht zur Resignation am Denken selbst, sondern er fordert dieses vielmehr an den Grenzen der Logik angekommen, wo Unmöglichkeiten abblitzen und Möglichkeiten aufblitzen, zu einer Wirklichkeitsbemächtigung auf. Ja er macht sie selber vor, nachdem der Sprung auf die Wirklichkeit in einer Reihe analoger Fälle gehörig wiederholt und eingeübt ist.

Noch diskutiert er das Wesen der Heilstatsache, für die zwei Momente zugleich konstitutiv sind. Ihr Wesen ist die Kontrastharmonie von Vergangenheit und Gegenwart. Sie muß in der Welt unerschütterlich feststehen und in der Geschichte verankert sein. Sie gehört als abgeschlossene in die Vergangenheit. Aber ebenso sehr soll sie unmittelbar gegenwärtig sein, Ewigkeit in der Zeit. Zwei Forderungen, die miteinander unvereinbar sind, bis sie sich begegnen in einer Wirklichkeit aufgehoben, die durch Entscheidung bejaht d. h. geglaubt wird. Geschickt zum Vollzug dieser Entscheidung ist nur der, den das wichtigste Anliegen seines Lebens beschäftigt, die Frage nach Vergebung der Sünde und Heilung des Schadens. Keine Gefühle, bloße

Gedanken verzehrt das Feuer der Anfechtung, die Not. Aber stand hält im Sturm das Leben, Leiden, Sterben, Auferstehen Jesu Christi als Tatsache, der keine andere gleicht. Sie steht wie ein Fels unverrückbar, vollbracht, vollendet in der Vergangenheit, und doch ist sie nicht blasse Erinnerung, schwankende Vorstellung, zu schwach gegenüber der Gewalt des Gewissens, sondern gegenwartsmächtige Wirklichkeit, entrückt dem geschichtlichen Daseinskampf, entnommen dem Ringen um ihre eigene Existenz. Paulus, der Theologe, verliert sich nicht in Erwägungen über Möglichkeiten, sondern findet Position in der Heilstatsache: „Nun aber ist Christus auferstanden von den Toten und der Erstling geworden unter denen, die da schlafen.“ Der Theologe des Hebräerbriefts vollends formuliert im Blick auf sie, alle begrifflichen Gegensätze kühn zusammenfassend: „Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit“. Seine Erscheinung liegt als vollendeter Tatbestand vor, der nicht mehr rückgängig zu machen ist. Und zugleich ist er, solange es „heute“ heißt, als Hoherpriester des Heiligsten der neue und lebendige Weg von ewiger Gewähr. Wie in Raum und Zeit, so waren wir, ehe wir's wußten, umschlossen von der allgegenwärtigen Tatsache, daß Gott in Christo die Welt versöhnt hat mit ihm selber. Das ist Mystik. Wo der Gedanke einer Versöhnung in Widersprüche führt und intellektuelle Not quält, ist diese Heilstatsache einziger Anker christlicher Gewißheit. Die Magie der Heilstatsache entspricht dem Schicksalsgedanken in Heims Gesamtkomposition. Sie ist am Neutrum konzipiert, an der Sache.

Daß die Heilstatsache bei Heim wie ein Deus ex machina erscheine,¹⁾ kann man darum nicht sagen. Ihr Eintreten steht in genauer Analogie zu den Vorgängen, wo jedesmal unter

¹⁾ Friedrich Traub: Über Karl Heims Art der Glaubensbegründung. Theologische Studien und Kritiken 1917, S. 191.

vielen Denkmöglichkeiten eine zur Wirklichkeit wird, an der nichts mehr zu ändern ist. Aber des Eindrucks kann man sich nicht erwehren, daß sie magisch wirkt, und der Grund dafür ist leicht einzusehen. Sie bannt plötzlich alle Not, intellektuelle und praktische, Denken und Glauben. Sie hat etwas Starres; man möchte sagen Lähmendes. Das kommt wohl daher, daß es Heim unterläßt, hier auf die Bedeutung des Wortes sein Augenmerk zu richten. Die nackte Tatsache bleibt religiös wirkungslos. Wirkung verleiht ihr erst das Wort. In Beziehung zu ihr setzt das Angebot. Nur durch das Wort, in das sie gefaßt ist, wird ein Verhältnis zu ihr gewonnen. Es ist das Band und zugleich die Gewähr dafür, daß der Sprung auf die Tatsache kein abenteuerliches Experiment ist auf Gedeih oder Verderb, sondern, freundlich geboten, aus unbedingtem Vertrauen geschehen kann. Es liegt alles Leben an diesem Wort dabei und zuvor. Meint Heim doch selber, daß der Sprung auf die Heilstatsache nicht aus eigener Kraft möglich sei, sondern allein durch die Hilfe, die von ihr kommt. Diese Hilfe leistet sie, sobald sie ins Wort gesetzt ist. Erst das Wort verlebendigt ihre Starrheit, eröffnet ein Beziehungsgefüge, bannt die Magie, erweckt den Glauben. Erst das Wort gibt Position, Orientierung und Perspektive. Es ermöglicht eine sinnvolle Betrachtung der Natur und Geschichte, der Menschen- und Gotteswelt. Das Datum des Wortes ermöglicht religiöse Erfahrung und Erkenntnis des Glaubens. Heims Diskussion der Heilstatsache wäre dementsprechend zu ergänzen durch eine Theologie des Wortes. Es liegen Ansätze zu solcher Betrachtung vor:¹⁾ aber sie wären sachgemäß auszuführen.

Dadurch wäre Heims Theologie auch gegen die Vereinerleung von Gott und Schicksal besser gesichert. Wie die Magie

¹⁾ Glaubensgewißheit² S. 188.

der Tatsache lähmt, so wirkt der Schicksalsgedanke auf die Dauer ertötend. Denn der Begriff des Schicksals ist ein Geruch des Todes zum Tode, nicht des Lebens zum Leben. Wenn der Schicksalsgedanke so zur Herrschaft kommt und Religion zum Schicksalsbewußtsein, Theologie zum Rechnen mit dem Schicksalskoeffizienten aller Wirklichkeit wird, wie leicht werden dann Gott und das Schicksal vereinerleitet. Schicksal ist sicher ein unterchristlicher, vielleicht sogar noch nicht einmal religiöser Begriff. Sogar der Gottlose kennt und bekennt ein Schicksal. Nur der Glaube ist mit Gott im Bunde stärker als das Schicksal. Durch das bloße Bewußtsein: ich bin nicht von ungefähr, sondern diese meine individuelle Existenz ist Schicksal, kommt kein Verhältnis zustande. Und das Wesen der Religion ist doch Verhältnis. Dafür ist wiederum ein Wort entscheidend, nur diesmal nicht als Erkenntnis, sondern als Realmittel einer Gottesgemeinschaft. Überdies ist das Schicksal ein Neutrum. Vertrauen zu ihm gibt's nicht, höchstens Resignation. Auch beten kann man nicht zum Schicksal und reden läßt es nicht mit sich. Unterpersönlich steht es neutral zu jedem Wort. Der Schicksalsgedanke wirkt mystische Passivität. Nach Heims Lehre setzt sich freilich im Erlebnis der Verpflichtung durch ein Soll die Passivität in Aktivität um. Wir sollen nicht nur Schicksal spüren, sondern Schicksal machen, selber Schicksal sein. Doch bedeutet auch dieses aktive Verhältnis zu ihm noch nicht glauben an den lebendigen Gott oder religiöses Leben. Den Bann des Todes in der Kategorie des Schicksals löst nur das Wort des Lebens, aber kein Wagnis, kein Sprung, keine Entscheidung. Auf das „Wort des Lebens“ kann man die Terminologie der dritten Auflage von Heims Glaubensgewißheit ohne weiteres anwenden: Es ist ein Gegebenes, aber kein gegenständlich Gegebenes, eine Potenz der Orientierung jenseits von Objekt und Subjekt. Als nicht-gegenständliches Datum ist es der Anfang eines Neuen, zugleich

Gesichtspunkt und Schlüssel perspektivischer Wissenschaft von Natur und Geschichte, Kultur und Geisteswelt. Es ermöglicht Gotteserkenntnis. Seine Wirklichkeit bezeugt sich unmittelbar. Denn „an dieser Grenze der Gegenständlichkeit setzt das Innenwerden des Nicht-Gegenständlichen ein, des absolut Nahen, das uns so nahe ist, daß wir nicht mehr imstande sind, es uns anschauend gegenüberzustellen“. ¹⁾ In Sachen des „Wortes“ ließe sich zur Erläuterung seines Wesens an diese Bemerkung Heims direkt anknüpfen, positiv und kritisch.

9. Karl Barth.

Erschien die Heim'sche Theologie bereits als ein kritisches Verfahren, so erst recht die der Barth und Genossen. Sie ist Angriff und Kampf. Die Kritik Heims ist schärfer, die Barths radikaler, die Heim'sche gelehrter, die Barth'sche prophetischer. Sie zielt über die zeitgenössische Theologie und Philosophie, Wissenschaft und Kultur hinaus auf Religion, Christentum und Gotteslehre. Für diese Neologie ist in der Religion zuviel Selbstbewußtsein, im Christentum zuviel Einbildung, im Glauben zuviel behagliche Ruhe und Selbstbetrachtung des eigenen Lebensstandes, in der Gotteslehre zu wenig Problematik. Daher predigen diese Theologen religiöse Umkehr und wissenschaftliche Buße. Ihre Verlautbarungen sollen Unruhe schaffen, revolutionär wirken, ein Verdikt sein wider die moralischen Grundsätze und die Humanitätsidee der Kultur, ein Gericht über Christentum und Theologie der Zeit. Ihre Kritik wird zur Krisis. Ob sie diese eingeleitet und heraufgeführt, oder ob ihre Veröffentlichungen nur der Ausdruck einer bereits bestehenden Lebenskrisis sind, sei hier nicht entschieden.

Barth, Brunner und Gogarten teilen den kritischen Standpunkt Heims gegen den Subjektivismus der modernen Er-

¹⁾ Glaubensgewißheit ³ S. 79.

lebnistheologie. Aber sie setzen, wie bereits gesagt, nicht allein die Theologie in Frage, sondern mit der Religiosität das menschliche Geistesleben überhaupt, mit der Kirche die Humanität, mit dem Christentum die Kultur. Welt und Mensch, Religion und Christentum, Geistesleben und Kultur waren für Heim immerhin Faktoren, mit denen auch seine Kritik noch rechnete. Das Christentum hat Ansprüche an die Welt, es fragt sich nur, wie sie zu begründen sind. Das Denken zieht den Glauben vor das Forum seiner Regel; es fragt sich nur, ob es hier nicht sein Ungenügen erfährt. Heim kannte nur seine eigene Denk- und Gewissensnot, eine theoretische und eine praktische. Barth dagegen meint: „Unsere Existenz als Theologen ist doch nur zu verstehen auf Grund der Existenznot der anderen Menschen.“¹⁾ Oder: „wir haben unser Amt als Theologen nicht verstanden, solange wir es nicht verstanden haben als Exponenten und Wahrzeichen, nein Notzeichen einer Verlegenheit, die über die ganze Skala wirklicher und möglicher menschlicher Zuständlichkeiten sich ausbreitet, in der sich der moralische mit dem unmoralischen, der geistige mit dem ungeistigen, der fromme mit dem unfrommen Menschen, in der sich der Mensch einfach als Mensch befindet. Der Mensch in seiner Menschlichkeit, die als solche Beschränktheit, Endlichkeit, Kreatürlichkeit, Getrenntheit von Gott bedeutet, ob er sich dessen nun mehr oder weniger bewußt sei. Seine Lage ist um so schlimmer, je weniger er sich dessen bewußt ist, je weniger er uns sagen kann, was ihm fehlt, je leichter ihn die hilfsbereite Mitmenschheit mißversteht.“²⁾ Also weder der Theologe, noch der Religiöse, noch der Christ ist das Subjekt der Not bei Barth, sondern der Mensch schlechthin. Der Mensch, der seine Autonomie betont und Gott

¹⁾ Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge. München 1924, Chr. Kaiser Verlag. S. 158.

²⁾ a. a. O. S. 160.

außer Geltung gesetzt hat; der Mensch, der sein Ich voranstellt und aus dem Göttlichen „du sollst“ ein „ich will“ macht; der den Himmel stürmen, das Göttliche schaffen, in sich realisieren will und dafür Mittel und Wege ersinnt — er ist das Subjekt der Not. Es ist der autonome moralische, seines Eigenwertes bewußte religiöse, der ideale und heldische Mensch, der womöglich seine Tragik noch geräuschvoll betont. Er ist das Ziel der Barth'schen Kritik. Und dieser von Illusionen geplagte Mensch muß in die ihm ziemende und gebührende Situation zurück. Nachdem er durch die Thronerhebung seines schöpferischen Ich Ordnung und Wahrheit der Dinge umgekehrt hat, wird er von Gott aufgerufen als schuldig und kann nichts anderes tun als seine Schuld bekennen. Und in diesem Schuldbekenntnis ereignet sich zugleich seine Verdammnis und Erlösung. Auf diesen Ort, wo das göttliche Ich und ein menschliches Du unfehlbar sich begegnen müssen, auf den Ort des Gerichts und der Gnade, des Geständnisses und Empfängnisses allein gehört der Mensch. Er hört Gottes Stimme und fürchtet sich. Er soll reden und muß schweigen. Das ist seine Not. Sie ist zu verstehen aus der Situation des Mannes, der Gottes Wort den Menschen sagen soll und nicht kann. Eine radikale Selbstprüfung im Lichte der göttlichen Majestät erstreckt sich von der Praxis bis auf die Gesichtspunkte wissenschaftlich-theologischer Betätigung hinaus. Sie nötigt zur Besinnung auf seitherige Methoden und zwingt es besser zu machen, die Probleme anders einzustellen als bisher. So persönlich die Wurzel dieser Reaktionsbewegung ist, so sachlich ist ihr Ziel. Wie oft wird sein Ideal von Barth als „Sachlichkeit“ formuliert. Die sprachliche Terminologie beweist nicht Abhängigkeit von Heim, aber deutliche Spuren einer Lektüre seiner Schriften. Und doch scheint Barths Produktion kaum literarisch eingereiht werden zu können, da sie wesentlich bedingt ist durch die konkrete Notlage des Predigers

in der Gegenwart. Heim legte immerhin auch eine Theologie vor als Monographie über Glaubensgewißheit, als Leitfaden einer Dogmatik. Barth gerät in Verlegenheit, wenn man ihn nach seiner Theologie fragt. Betroffen, aber bestimmt versichert er „daß das, was ich „meine Theologie“ allenfalls nennen kann, wenn ich genau zusehe, schließlich in einem einzigen Punkt besteht, und das ist nicht, wie man es von einer rechten Theologie als Mindestes verlangen dürfte, ein Standpunkt, sondern ein mathematischer Punkt, auf dem man also nicht stehen kann, ein Gesichtspunkt bloß. Alles übrige, was zu einer rechten Theologie gehört, ist bei mir ganz in den Anfängen, und ich weiß nicht, ob ich je darüber hinauskommen werde, ja ob ich es nur wünschen soll, darüber hinauszukommen. Ich maße mir aber wirklich nicht an, dem, was die großen ehrwürdigen Schöpfer theologischer Programme und Systeme geleistet haben und noch leisten, etwas Ebenbürtiges oder auch nur Kommenjurables zur Seite zu stellen. Lassen sie meinen Beitrag zur theologischen Diskussion . . nicht als ein Konkurrenzunternehmen zur positiven, liberalen, Ritsch'schen oder religionsgeschichtlichen Theologie auf, sondern als eine Art Randbemerkung und Glosse, die sich mit jenen allen in ihrer Weise verträgt und auch nicht verträgt, die aber ihren Sinn in dem Augenblick verliert, wo sie mehr als das sein, wo sie Raum ausfüllend als neue Theologie neben die anderen treten sollte. Sofern Thurneisen, Gogarten und ich wirklich im bekannten Sinn des Wortes „Schule machen“ sollten, sind wir erledigt. Meine Meinung ist wirklich die, es möchte jedermann in seiner Schule und bei seinen Meistern bleiben, nur vielleicht als Korrektiv, als das „bißchen Zimt“ zur Speise, um mit Kierkegaard zu reden, sich gefallen lassen, was allenfalls in jener Randbemerkung Erhebliches enthalten ist. Meine Theologie verhält sich zu den andern richtiggehenden Theologien etwa

wie die Brüdergemeinde zu den andern richtiggehenden Konfessionen und Kirchengemeinschaften, sie will jedenfalls auch keinen neuen eigenen Tropus bilden.“¹⁾ So will Barths Unternehmen nur eine Anmerkung sein oder ein Korrektiv, ein Gesichtspunkt, ein kritisches Memento, eine Metanoia. Zu einem Systembau hat er keine Neigung, eine Schulgründung ist nicht seine Absicht. Oder als Ziel seiner Sehnsucht schwebt ihm vor, eine Theologie „quer durch die vorhandenen theologischen Möglichkeiten zur Linken, zur Rechten und in der Mitte, alle verstehend, alle umfassend, und alle überwindend“, eine Theologie, die „über den Richtungen“ steht.²⁾

Darum beschäftigt er sich kaum mit Männern der Wissenschaft, sondern seine Orientierung geschieht an Reformatoren, Aposteln und Propheten älteren und neueren Datums: „Die Ahnenreihe . . . läuft über Kierkegaard, zu Luther und Calvin, zu Paulus, zu Jeremia . . . nicht etwa auch und gleichzeitig über Martensen zu Erasmus, zu denen, die 1. Kor. 15 bekämpft werden, zum Propheten Hananja, der das Joch vom Halse des Propheten Jeremia nahm und zerbrach es. Und um ganz deutlich zu sein, möchte ich ausdrücklich darauf hinweisen, daß in der hier empfohlenen Ahnenreihe der Name Schleiermacher fehlt. Ich halte Schleiermacher bei allem schuldigen Respekt vor der Genialität seines Lebenswerks . . . für keinen guten theologischen Lehrer, weil es bei ihm . . . in der verhängnisvollsten Weise unklar bleibt, daß der Mensch als Mensch sich in Not und zwar in rettungsloser Not befindet, unklar, daß auch der ganze Bestand der Religion, und wenn es christliche Religion wäre, an dieser Not teilnimmt, unklar darum auch, daß von Gott reden etwas anderes heißt als in etwas erhöhtem Tone vom Menschen reden.“³⁾

¹⁾ a. a. O. S. 99. 100. ²⁾ a. a. O. S. 100.

³⁾ a. a. O. S. 164.

Mit besonderem Nachdruck warnt Barth davor, daß man sich „etwa gleichzeitig auf Schleiermacher und das Neue Testament, auf Schleiermacher und die alttestamentlichen Propheten“ berufe.¹⁾ Er stellt die energische Forderung, daß man „von Schleiermacher aufwärts eine neue Ahnenreihe“²⁾ gefällt sich suche, als deren „nächstes Glied etwa Melanchthon in Betracht kommen dürfte. Denn was mit den Namen Kierkegaard, Luther und Calvin, Paulus und Jeremia bezeichnet ist, das ist unzweideutige gänzlich unschleiermacherische Klarheit darüber, daß Menschendienst Gottesdienst sein muß und nicht umgekehrt. Die Negativität und Einsamkeit, in der Jeremia den Königen Judas, ihren Fürsten, dem Volk im Land, vor allem aber seinen Priestern und Propheten gegenübersteht, die das ganze Leben des Paulus charakterisierende scharfe Wendung gegen die im Judentum verkörperte Welt der Religion, Luthers Bruch, nicht mit der Unfrömmigkeit, sondern mit der Frömmigkeit des Mittelalters, Kierkegaards Angriff auf die Christenheit, alles Unternehmungen, auf die Schleiermacher nie gekommen wäre, sie sind die Merkmale der Art, wie hier von Gott geredet wird. Der Mensch und sein Universum, sein noch so lebendig angeschaut und gefühltes Universum, ein Rätsel, eine Frage, nichts sonst. Ihm steht Gott gegenüber als das Unmögliche dem Möglichen, als der Tod dem Leben, als die Ewigkeit der Zeit. Die Auflösung des Rätsels aber, die Antwort auf die Frage, das Ende der Existenznot ist das schlechthin neue Geschehen, daß das Unmögliche selbst das Mögliche wird, der Tod das Leben, die Ewigkeit Zeit, Gott Mensch. Ein neues Geschehen, zu dem kein Weg führt, für das der Mensch kein Organ hat. Denn der Weg und das Organ sind selber das Neue, die Offenbarung und der Glaube, das Geschautwerden und Schauen des neuen Menschen“.³⁾

¹⁾ a. a. O. S. 164.

²⁾ a. a. O. S. 164.

³⁾ a. a. O. S. 165.

Diese letzten Sätze bieten Barths Konzeption im Grundriß von dem ihr eigenen Gesichtspunkt aus. Sie sprechen von einem „neuen Geschehen“, das die „Not“ überwindet, von einem Geschehen, das zu schauen ist. Was Heim Heilstatsache genannt hat, ist für Barth ein neues „Geschehen“, die Statik zur Dynamik, die Starrheit zum Prozeß geworden. Neuerdings hat Heim der Anregungen gedacht, die er von Barth empfangen habe:¹⁾ die Reduktion aller Theologie auf einen „Gesichtspunkt“. Aber ein freies Verhältnis besteht auch umgekehrt, und Barth hat Heim mancherlei zu danken. „Glauben ist für alle der gleiche Sprung ins Leere.“²⁾ Diese Salto-Figur, das Wagnis die Entscheidung erinnern an Heim. Wenn dieser freilich mystische Neigungen gelegentlich verrät, so bleibt Barth ein dezidierter Antimystiker, wenigstens in der Theorie. In dem Maße, daß der Glaube Trennung von Gott bedeutet, wenigstens ein Ja sagen zu dem Gott, der Nein zur Welt sagt und „ganz anders“ ist als sie. Daher die seltsame Formulierung: „der Glaube des Menschen ist . . . der Wille zum Hohlraum“.³⁾ Glauben heißt warten auf Gott, auf Gottes Treue. Glauben ist Treue um Treue. Glaube ist Hoffen, eine eschatologische Einstellung auf Erfüllung der Verheißung. Diese, das Wort ist das Wartegeld, auf das der Glaubende gesetzt ist. Es eröffnet eine neue Welt.

Also „die Aufgabe der Theologie ist das Wort Gottes.“⁴⁾ Es ist eine ebenso notwendige wie unmögliche Aufgabe⁵⁾ „das zu sagen, daß Gott Mensch wird, aber als Gottes Wort, wie es eben wirklich Gottes Wort ist“.⁶⁾ Die Möglichkeit aller Wege, die ernsthaft zur Lösung dieser Aufgabe in Betracht

¹⁾ Glaubensgewißheit, 3. Aufl., Vorwort.

²⁾ Der Römerbrief² S. 74, vgl. S. 126.

³⁾ a. a. O. S. 77, vgl. S. 84.

⁴⁾ Das Wort Gottes und die Theologie S. 176. 177.

⁵⁾ a. a. O. S. 175. ⁶⁾ a. a. O. S. 166.

kommen, wird durchprobiert mit dem Ergebnis, daß die Theologie immer mit einem Fragezeichen endet. Barth beschreibt drei Wege, den dogmatischen, den kritischen, den dialektischen. Den dritten, dialektischen, obschon er auch nicht ganz zum Ziel führt, hält er doch für weitaus den besten, „nicht nur weil er der paulinisch-reformatorische ist, sondern wegen seiner sachlichen Überlegenheit.“¹⁾ Es handelt sich beim Glauben an das Wort — unter Anlehnung an Heims Redeweise — um ein „grauen-erregendes“ Schauspiel „für alle nicht Schwindelfreien“ auf dem „schmalen Felsgrat“ des Entweder-Oder.²⁾ Dafür ist das Wort „Erlebnis“ in keiner Weise von Belang. Es kommt ja auch im Neuen Testament nicht vor. Dagegen handelt es sich hier um ein „ersterben“.³⁾ Und nun hebt eine Dialektik der Gedanken an. Sie spielt um ein Leben, das Sterben ist, und um ein Sterben, das Leben ist. Im Ersterben des Lebens gewiß werden heißt aus dem göttlichen Nein über den Menschen das Ja Gottes herauszuhören. Es gilt zu bedenken, wie wir sterben, daß wir klug werden zum Leben.

Daher weist Barth nach verschiedenster Richtung die Grenzen unserer Endlichkeit, die Bedingtheit der Welt auf, um gerade an ihr der Unbegrenztheit des Ewigen, der Unbedingtheit des Göttlichen bewußt zu werden. Auf christliche Glaubensverhältnisse angewandt, leiten diese Figuren des Barth'schen Denkens dazu an, im Streit den Frieden zu haben, im Gericht die Gnade zu spüren, im vergänglichen Menschenwort das ewige Gotteswort zu finden. Wechselseitig rufen die letzten Gewissheiten einander hervor, die eine findet immer ihr Recht an der andern; so wie die Frage als Frage nur Sinn hat, wenn es auch eine Antwort gibt. Es gilt nur „beides, Position und Negation, gegenseitig aufeinander zu beziehen. Ja am Nein zu verdeutlichen und Nein am Ja, ohne länger als einen

¹⁾ a. a. O. S. 171.

²⁾ a. a. O. S. 172.

³⁾ Joh. 12, 24.

Moment in einem starren Ja oder Nein zu verharren, also z. B. von der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung nicht lange anders zu reden als (in Erinnerung an Röm. 8) unter stärkster Hervorhebung der gänzlichen Verborgenheit, in der sich Gott in der Natur für unsere Augen befindet, vom Tod und von der Vergänglichkeit nicht lange anders als in Erinnerung an die Majestät des ganz anderen Lebens, das uns gerade im Tod entgegentritt, von der Gottebenbildlichkeit des Menschen um keinen Preis lange anders als mit der Warnung ein für allemal, daß der Mensch, den wir kennen, der gefallene Mensch ist, von dessen Elend wir mehr wissen als von seiner Glorie, aber wiederum von der Sünde nicht anders als mit dem Hinweis daß wir sie nicht erkennen würden, wenn sie uns nicht vergeben wäre. Was das heißt, daß Gott den Menschen gerecht macht, das läßt sich nach Luther nicht anders erklären, denn als *iustificatio impii*. Der impius aber soll, indem er weiß und hört, daß er das ist und nichts anderes, sich sagen lassen, daß er, gerade er, *iustus* ist.“¹⁾

Der Gewißheitsweg, den Barth hier beschreibt, geht über eine Negativität, die geladen ist mit Positivität. Man muß nur die Abstraktheit dialektischer Begriffspaare als Ausdruck einer konkreten Lebendigkeit fassen, die gelegentlich auch dahinter zu spüren ist. Überdies hat Barth einen Schlüssel zu ihr gefertigt, wenn er die gedanklichen Widersprüche als Lebensrhythmus von Frage und Antwort faßt. Dann weist die Dialektik gegensätzlicher Gedanken nur auf das religiöse Grundverhältnis von fragendem Menschen und antwortenden Gott hin, das überdies auch so kann zu stehen kommen, daß Gott fragt und der Mensch antworten, bezw. sich verantworten muß. „Wer's merkt, merkt's, wie's gemeint ist: die Frage ist die

¹⁾ a. a. O. S. 172.

Antwort, weil die Antwort die Frage ist. Er freut sich also der ihm durchaus vernehmbar gewordenen Antwort, um im selben Augenblick erst recht und aufs neue zu fragen, weil er ja die Antwort nicht hätte, wenn er nicht immer wieder die Frage hätte.“¹⁾

Ein soziologisches Verhältnis wird hier stilisiert zu der Beziehung von Frage und Antwort und diese dann vertauscht mit der dialektischen Figur begrifflicher Gegensätze. Das ist schon logisch bedenklich: Frage und Antwort sind nicht dasselbe wie Leben und Tod, Transzendenz und Immanenz, Gott und Mensch. Sie stehen nicht im konträren, nur im kontradiktorischen Verhältnis. Erst recht gefährlich ist die Logisierung soziologischer oder religiöser Sachverhalte. Denn hier handelt es sich um Glieder, nicht um Gegensätze, um Freiheit der Bezugnahme, nicht um die Notwendigkeit einander hervorrufender polarer Gedanken und die Kontingenz im Verhältnis freier Kontrahenten ist maßgebend. Es handelt sich wohl um ein Wort und sein Echo, um Frage und Antwort. Und mit dieser richtigen Beobachtung deutet Barth die Wendung vom Gedanken ins Leben hinein an. Aber gleich mechanisiert und logisiert er die Glieder wieder. Dann wird aus ihrem Schöpfungs- oder Erlösungsverhältnis eine dialektische Operation, wo die These immer das Sprungbrett zur Antithese ist und die Negation die Position hervorruft. Das ist ein Trick, ein Kniff, ein Spiel, eine reine Hysterie.

Doch befreit sich Barth unwillkürlich immer wieder von der begrifflichen Manie, der Besessenheit vom Widerspruch, dem Wahnsinn der Paradoxien, dem Wirbel aus einem Extrem in das andre, wenn er die religiösen Vorgänge als Frage und Antwort beschreibt. Dann nähert er sich der fundamentalen Bedeutung des Wortes und müßte nur seine Funktion und

¹⁾ a. a. O. S. 172.

seinen Sinn aus seinem Wesen heraus noch schärfer erfassen und verstehen. Immerhin stellt Barth das Problem des Gotteswortes gehörig ins Licht und bemerkt zutreffend: „die Möglichkeit, daß Gott selbst spricht, wo von ihm gesprochen wird, liegt nicht auf dem dialektischen Weg als solchem, sondern dort, wo auch dieser Weg abbricht. . . Der Dialektiker als solcher ist nicht besser dran als der Dogmatiker und der Kritiker. . . Denn daß Gott selber spricht, das kann auch jenseits dessen geschehen, was die anderen, der Dogmatiker und der Kritiker und vielleicht noch viel primitivere Gottesredner sagen. Es ist gar nicht einzusehen, wieso etwa gerade die dialektische Theologie vorzüglicherweise in der Lage sein sollte, auch nur bis unmittelbar vor diese nur von innen zu eröffnende Pforte zu führen. Wenn sie etwa wäghen sollte, eine besondere Höhe zu bedeuten, wenigstens als Vorbereitung auf das, was Gott tut, so möge sie sich klar machen, daß ein simples direktes Wort des Glaubens und der Demut dazu denselben Dienst tun kann wie sie mit ihren Paradoxien. Im Verhältnis zum Reich Gottes kann alle Pädagogik gut und alle schlecht sein — ein Schemel hoch genug und die längste Leiter zu kurz, um das Himmelreich zu stürmen.“ Oder kürzer gesagt, als Barth hier umständlich ausführt: das Seufzen, Schreien und Beten gehört ebenso, nur als umgekehrter Fall, unter die Kategorie des Wortes, das verbindet und die Verheißung hat, daß Gott es hört.

Jedenfalls bleibt das Wort die Hilfe in der Not des angefochtenen Glaubens. Souverän von Gott gesprochen, wie und wann er will, aber ebenso erweckt durch den Geist, der unserer Schwachheit aufhilft und dem Abba über die Lippen. In dieser Richtung geht die letzte Auskunft Barths. Er macht das Problem des Wortes fühlbar, eine eigentliche Behandlung jedoch erfährt es nicht. Das liegt mit an den dialektischen

Sesseln seiner Theologie, die ihn bannen, obſchon er ſie gelegentlich durchſchaut. Ihr Stil iſt das Ineinander und Auseinander, die Tautologie der Gegenſätze z. B.: unſere Not iſt unſere Rettung, unſere Bedrängnis iſt unſere Erlöſung, unſer Tod iſt unſer Leben. Ein gewagtes Spiel! Oder wenn Theſis und Antitheſis, logiſch unvereinbar, wenigſtens vital einander hervorrufen, dann iſt der Glaube mehr ein Hin- und Hergeſtoßenſein, ein Hinauf- und Hinabgetriebenwerden zwiſchen zwei Enden, mehr der ruheloſe Rhythmus einer Kreisbewegung, die nur ungemütlich iſt als das reine Schweben im Gleichgewicht widerſtrebender Kräfte. Auch dieſe Art der Theologie iſt nichts anderes als formulierte Problematik. Zu bald muß der Glaube da beginnen, wo ſie am Ende iſt und nicht zur Ruhe kommt. Der Glaube aus dieſer Not geboren, könnte reine Willkür ſein und eine Vermessenheit, die nicht einmal unverſchämt wäre. Wo liegt hier ſeine Legitimität? Barth nennt als Grund, auf dem er fußt, — in myſtiſcher Redeweſe! — die „Anſchauung des Unanſchaulichen“. Deutlicher geſagt doch wohl darin, daß die ihn begründende Geſchichte zwar nicht geſehen, aber gehört wird, daß das verſöhnende „Geſchehen“ genau wie die „Heilstatsache“ Heims, der „Geiſt“ Schäders, das „Übergeſchichtliche“ Kählers in der Form des Wortes ſteht, Botſchaft iſt und Angebot. Es handelt ſich um „das Wort“ vom Kreuz, um „das Wort“ von der Verſöhnung, um „das Wort ſeiner Gnade“ (Act. 20, 32), um „die Predigt“ von der Auferſtehung. Aber immerhin wird dieſe grundsätzliche Bedeutung des Wortes von Barth gehörig geſtreift.

Zuſatzweiſe ſei noch darauf hingewieſen, wie im Lauf der Jahre eine Wandlung im Verſtändnis des Wortes bei Barth ſich vollzogen hat. In den Vorträgen ſeiner Frühzeit erſcheint das Gewiſſen als die Stimme Gottes. „Wie ein Ertrinkender ſich an einen Strohhalme klammert, ſo ſtreckt ſich alles in uns,

was lebendig ist, aus nach dieser Versicherung, die uns das Gewissen gibt.“¹⁾ Gott redet in uns und wirkt in uns. „Dann fängt in uns das radikal Neue an, keimhaft aber wahrhaft, das die Ungerechtigkeit überwindet.“²⁾ Und „dieser innere Weg, der Weg des einfachen Glaubens, ist der Weg Christi“.³⁾ Aber bald ist das Wichtigere für Barth nicht mehr die Innerlichkeit, sondern „die neue Welt in der Bibel“. Da macht sich eine große Wendung ins Objektive bemerkbar, worauf dann besonderer Nachdruck von Hogarten gelegt wird. Barth versteht jetzt den Inhalt der Bibel als Wort Gottes und er eröffnet einen Blick dafür, daß die Bibel kein Buch der Geschichte, der Moral, der Religion ist, sondern von Gott handelt und seiner Welt, von Gottes Frömmigkeit, von Gottes Treue, von Gottes Gerechtigkeit. Barth begründet ihr Ansehen, ihre Bedeutung ganz theozentrisch, indem er immer als typisch die Situationen hervorhebt, wo der Herr redet und sein Knecht hört, wo Ruf ist und Anrede, wo Frage ist und Antwort, Evangelium und sein Echo. Bei dieser Einstellung wird das Alte Testament wieder in vollem Umfang restituirt. Marcionitische Moden sind also in der neuesten Theologie antiquiert.

10. Emil Brunner.

Dafür aber, und das ist ein weiteres Kennzeichen neuester Theologie, wird Schleiermacher außer Kurs gesetzt. Das tut nach Barths Direktiven Emil Brunner in seiner Studie: Die Mystik und das Wort.⁴⁾ Dieser Titel lautet sachlich und prinzipiell. So sind die Ausführungen auch gemeint. Es handelt sich um eine kritische Ablehnung der modernen Auffassung von Religion, Glaube, Heilsgeschichte, kurz um einen Kampf gegen die Mystik im Namen des Glaubens, der sich allein an das Wort hält.

¹⁾ a. a. O. S. 8. ²⁾ a. a. O. S. 16. ³⁾ a. a. O. S. 17.

⁴⁾ Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1924.

Seine Position gegen die geläufige Religionswissenschaft gewinnt und behauptet Brunner in der Form einer kritischen Auseinandersetzung mit Schleiermacher. „Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers,“ so lautet der Untertitel des Buches, das keine historische, sondern aktuelle Bedeutung haben will. Also nicht biographisch, sondern prototypisch, nicht historisch sondern systematisch ist Schleiermacher hier genommen. „Der in seinem Werk Gegenwärtige ist unser Gegenstand, nur ihm gilt unser Kampf.“¹⁾ Denn er ist „der berufene Sprecher und Wortführer des modernen religiösen Denkens und Empfindens überhaupt“,²⁾ das mystisch ist und kein Verständnis mehr für das Wort hat. Schleiermacher ist „der bedeutendste von denen, die es fertig brachten, den Inhalt des christlichen Glaubens in Mystik umzuprägen und aufzuarbeiten“.³⁾ Die Lösung dieser modernen Mystik lautet: Erleben. Ihr Blick ist auf die inneren Vorgänge des Seelenlebens gerichtet. Der höchste Wert für sie ist Intensität der Gefühle. So wird Brunners Buch zu einer Kampfschrift wider alle an Schleiermacher orientierte Religionsphilosophie. Es stellt ihre Gegensätzlichkeit zu der Glaubenswelt der Apostel und Reformatoren in ein grelles Licht. Es deckt die innere Unmöglichkeit eines Bündnisses auf „zwischen jeder mystischen Immanenzphilosophie und dem Christentum der Bibel“.⁴⁾ Es stellt den Theologen vor die Entscheidung: „Entweder Christus oder die moderne Religion.“⁵⁾ Und dieser Absicht entspricht sein Stil.

Verdächtig für Brunner und seine Freunde ist schon die Intention Schleiermachers auf Vermittlung und Synthese, nicht auf Diastase und Trennung. Dieses Streben nach Einheit und Harmonie beruht auf der irrtümlichen Voraussetzung einer

¹⁾ a. a. O. S. 10.

²⁾ a. a. O. S. 229.

³⁾ a. a. O. S. 6.

⁴⁾ a. a. O. S. 10.

⁵⁾ a. a. O. S. 16.

Widerspruchslosigkeit von Glauben und Wissen. Die Verbindung des Idealismus und Humanismus mit dem christlichen Gedankenkreis hält Brunner nicht nur für unmöglich, sondern geradezu für schädlich. Während Goethe der modernen Religionsauffassung dichterischen Ausdruck gegeben — Gefühl ist alles, Name Schall und Rauch — hat sie von Schleiermacher wissenschaftliche Begrifflichkeit erhalten. Schleiermacher bekämpft zwar die Aufklärung, aber er ist abhängig von ihr. Seit die Aufklärung den Begriff der Offenbarung durch den der natürlichen Religion ersetzt hat, war es möglich, die Frage nach dem Wesen der Religion so zu stellen und zu behandeln, wie es durch Schleiermacher geschah. Sie wurde ausschließlich von ihrer subjektiven Seite her ins Auge gefaßt, empirisch und funktionell. Religion ist ein Vorgang im Menschen, ein Geschehnis in seiner Seele, eine psychische Erfahrungstatsache, die von der Geschichte illustriert oder gewirkt wird. Als etwas Gegebenes und Vorhandenes wird sie konstatiert und beschrieben. Die Theologie ist Anthropologie geworden. Sie merkt auf menschliche Zustände, Erregungen des Gemüts, fromme Erfahrungen, christliches Selbstbewußtsein mit dem Ziel, die Eigenart und Selbständigkeit der Religion nachzuweisen. Das geschieht negativ: sie sei kein Wissen, sondern den Unmündigen offenbar. Also ist das Maß des Wissens nicht das Maß der Frömmigkeit. Sie sei auch kein Tun oder für Taten verantwortlich zu machen. Alles geschehe mit Religion, nicht aus Religion. Als Harmonie mit dem Universum fehlen ihr Antriebe zum Handeln. Sie ist Passivität, nicht Aktivität. Positiv wird alsdann die Eigenart der Religion als Gefühl bestimmt. Da kommt's nur auf die Stärke desselben an. Oder „mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein im Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“. Dadurch ist sie positiv als Mystik gekennzeichnet. Und nun

verdeutlicht Brunner unter Benützung von Schleiermachers Dialektik, wie die Identitätsphilosophie der Hintergrund dieser mystischen Religionsauffassung ist. Zwischen Mystik und Identität besteht eine prästabilisierte Harmonie. „Die Identitätsphilosophie ist die Philosophie des Mystikers und die Mystik die Religion der Identitätsphilosophen.“¹⁾ Daraus wird das Folgende gezogen: „Nur die Religion, die Mystik ist, verträgt, ja verlangt es, als reine Subjektivität aufgefaßt zu werden.“ Weil die Wahrheitsfrage im spekulativen Wissen um die Identität erledigt ist, braucht sich die Religion nicht mehr darum zu kümmern.

Das Gefühl der Einheit mit dem All wird durch die sinnliche Empfänglichkeit des Menschen erregt. Und nun zeigt Brunner, wie Schleiermacher den Reichtum religiösen Lebens in wenige physikalische Formeln bannt. Die Religion wird zu einem dynamischen Prozeß gemacht, das Geistige auf naturhafte Kategorien gebracht. Schon die Kategorie der Kausalität, unter die der Begriff der Abhängigkeit fällt, sei geistlos, mechanisch und bezeichne das religiöse Lebensverhältnis höchst ungenügend. Der ganze Schleiermacherische Sprachschatz sei dem Naturgeschehen entnommen: Empfinden, Erleiden, Beeindruckt- und Bewegtwerden.

Und die Erklärung dafür: „Dieser Naturalismus ist die unvermeidliche Folge der Auffassung: Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch. Dem „Namen“, dem inhaltbestimmten Glauben, dem Glauben, dessen Inhalt Wort ist, kann man nur entsagen um den Preis, daß man sich einer Mystik ergibt, deren Ende notwendigerweise Verdinglichung des Geistes ist. Entweder die Mystik oder das Wort.“²⁾ Damit ist Brunners Position erreicht, die zugleich der kritische Maßstab ist für die

¹⁾ a. a. O. S. 78.

²⁾ a. a. O. S. 88/89.

Unterscheidung von mystischer Religiosität und christlichem Glauben. Glaube ist Vernehmen des Wortes. Glaube ist Gehör und Gehorsam. Wie mit diesen Grundsätzen die Kritik Schleiermachers und der modernen Theologie durchgeführt wird, braucht in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt zu werden. Höchstens bleibt zu beachten, welchen positiven Ertrag für das Verständnis des Wortes die kritischen Besprechungen von Glaubens- und Sittenlehre, Geschichtsphilosophie und Eschatologie zeitigen.

Von allgemeinen metaphysisch gehaltenen Betrachtungen geht Brunner aus. Das Wort ist zunächst Sprache. „Der Mensch ist nur Mensch durch die Sprache,“ meint Steintal in seinen Sprachphilosophischen Werken, und die „Sprache ist die Mutter der Vernunft und Offenbarung“, schreibt Hamann an Jacobi. Auf diese Zeugen sich beziehend fährt Brunner fort: „Geist ist nur, wo Wort ist. Zum Geistverständnis durchdringen kann nur, wer einsieht, daß das Wort das erste und der Geist das zweite ist. Das Wort schafft den Geist, nicht aber der Geist das Wort. . . . Je mehr der Geist als Geist verstanden wird, desto höher steigt die Bedeutung des Wortes. . . . Daß der Mensch das Wort hat, ist der Ursprung seiner Vernünftigkeit, seine unzerstörte Gottebenbildlichkeit und die Summe des Evangeliums von der Erlösung.“¹⁾

Geistiges Leben gibt es nur da, wo Besinnung stattfindet und Sinn aufleuchtet. Sinn sei Zusammenhang. Den gebe es nicht als platte Gegebenheit und brutale Tatsache, sondern nur durch „den synthetischen Akt des Geistes“²⁾ für den nachschaffenden sinnerfassenden Geist. Er bringt in das Chaos sinnlicher Eindrücke Zusammenhang, indem er „deutet“ von einem Gesichtspunkt aus. Wie in der Wissenschaft, so in der

¹⁾ a. a. O. S. 89/90. ²⁾ a. a. O. S. 91.

Kunst, wo das Mannigfaltige als ein Sinnganzes betrachtet wird. Aber aus dem Spiel genießenden Betrachtens wird Ernst in der Ethik. Zunächst ist auch hier „der Sinn das Grundfaktum“. ¹⁾ Gut ist das Sinnvolle. Aber nun auf einmal mit kategorischer Dringlichkeit. Vom Sinn des Gesetzes wird der Mensch gleichsam angefallen: „So sollst du jetzt.“ ²⁾ Und „der Sinn erhebt jetzt Anspruch auf die ganze Existenz.“ ³⁾ Schon auf dem Feld des Ethischen nimmt der Sinn die Form des Wortes an: der sittliche Imperativ ist ein An-spruch, ein Angeredetwerden. „Ideen schreiten nicht auf mich zu. Darum sind sie zeitlos und sachlich. Der sittliche Anspruch aber packt mich persönlich und macht mich verantwortlich, d. h. zur Person. Ein Gespräch hat begonnen. Die An-rede heißt Antwort. Der Blick der Ewigkeit schlägt ein in die Zeit und der Einschlagsort ist der Augenblick. Das Vernehmen wird akut und das Wort ungemein zudringlich. Das Gewissen ist die Grenze der Immanenz. Denn „daß ich mich selbst anspreche, ist doch kein verständiger Gedanke mehr“. ⁴⁾ Die Grenze wird zur Kluft in der Erkenntnis der Schuld. Da findet sich der ehrliche Mensch zum Ge-setz in einem Gegen-satz. Aus dieser Not hilft nur ein rettendes Wort, „nicht das zeitlos geltende Wort des Gesetzes, sondern ein Wort, das auf die zeitliche Tatsächlichkeit der Sünde Bezug hat, das Wort eines Neuen Bundes, der Rückruf, das Wort der Vergebung und Erneuerung, das, ebenso unbegreiflich wie die Sünde selbst, als das umgekehrte Irrationale Tatsache ist: das Evangelium, das mit göttlicher Autorität gesprochene Wort der Vergebung und Erneuerung, der Rückruf, der Neue Bund. Daß dieses Wort tatsächlich gesprochen sei, ist das Evangelium, daß dieses Wort die Wahrheit selbst sei, das ist der Glaube.“ ⁵⁾ Oder was

¹⁾ a. a. O. S. 92.

²⁾ a. a. O. S. 93.

³⁾ a. a. O. S. 93.

⁴⁾ a. a. O. S. 94.

⁵⁾ a. a. O. S. 95.

Luther meint: „Der rechte Glaube ist nichts anderes, denn glauben, was Christus redet und verheißt, daß es wahr und ohne alles Falsch sei.“¹⁾ „Wenn man sich also auf das Wort und Verheißung Gottes von ganzem Herzen erwäget, das heißt Glaube.“²⁾ Dasselbe hat Paulus, der Theologe, noch schärfer formuliert: „Der Glaube kommt aus dem Hören, das Hören aber durch das Wort.“³⁾

Irrational ist dieses Wort deshalb, weil es „all unsere Erfahrungen und unser eigenes Denken außer Kraft setzt und darum nur geglaubt werden kann“.⁴⁾ Aber doch ist ein Sinn beim Wort, ein Gedanke bei ihm — nur nicht als selbstgefundener, sondern als geoffenbarter. Es ist der Sinn, der in Gott ist; ein göttlicher Plan, Ratschluß, Wille wird mitgeteilt, verstanden und angenommen, erkannt. Kurz, das Wort als Anruf und Zuspruch ist auch Erkenntnisgrund Gottes. So wirkt es den Glauben und macht frei. Der Glaube ist „ein Denken, ein Sinnerfassen, nämlich das Erfassen des göttlichen Sinnes, das Nachdenken der göttlichen Gedanken, das Sich-erkennen unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Berufung“.⁵⁾ In der Redeweise Barths führt Brunner aus, daß hinter dem Menschenwort das Gotteswort erkennbar werde. „Nur wo das Menschenwort transparent wird für die göttliche Mitteilung, nur da ereignet es sich, daß jemand glaubt. Aber eben Gottes Wort. Nicht irgend eine Tatsache, sondern nur die Tatsache, die Tatwort ist. Alles andere ist gröbere oder feinere Magie, weil sie Gott und unsern Geist in ein Sachverhältnis setzt.“⁶⁾ Geistig und frei sei der Mensch erst dadurch, daß er einen Anruf höre. „Einem Stoß, einer Empfindung gegenüber ist er unfrei, Sache. . . . Unser Ich ist gegründet im göttlichen Du-sagen, wo Sinn in Empfang genommen wird.

¹⁾ E.A. 5, 207.

²⁾ E.A. 4, 40.

³⁾ Röm. 10, 17.

⁴⁾ a. a. O. S. 96.

⁵⁾ a. a. O. S. 99.

⁶⁾ a. a. O. S. 97.

Der Glaube ist ein „Nachsprechen des göttlichen Wortes, das Nachdenken der Gedanken Gottes“. Und erkennen heißt hier: „Gott redet, der Mensch hört.“ Denn alle göttliche Wahrheit ist appellativ: „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen.“ Und „sobald die Wahrheit spricht, anspricht, Wort wird, ist der Anspruch da und mit ihm der persönliche Ernst: du bist der Mann. Jetzt wird die Wahrheitsfrage brennend, Lebensinteresse, Entscheidung über mein Sein und Nichtsein.“¹⁾ Wo die Vernunft wirklich ver=nimmt, wenn es um den Sinn der Existenz geht, kann das Wahrheitsstreben und Erkenntnisbedürfnis nicht mehr als Rationalismus oder Intellektualismus verschrien werden. Es geht ja ums Leben. „Darum hängt am Wort nicht weniger als alles,“²⁾ ebenso am Verstehenwollen des Wortes. Es ist das lebendige Wort, Wort des Lebens. Es entsteht nicht in uns, sondern kommt „jenseits von uns her“.³⁾ Es kommt zuvor und steht darüber, wir aber sind bezogen darauf und gewinnen Anteil am Geist „in dem Maß, als wir Empfänger des Wortes sind“.⁴⁾

Apologetische und polemische Gesichtspunkte ergeben sich von da. Der Rationalismus kultiviert eine Vernunft, die nicht ver=nimmt, einen Verstand, der nicht versteht. Er macht Gott zu einer Hypothese des Selbstbewußtseins oder er beweist Gott, was noch törichter ist als ihn leugnen. Der Intellektualismus verwechselt die göttliche Kundgebung mit menschlicher Lehre im Dogmatismus jeglicher Orthodogie. „Der Katechismus[schulmeister hat die Stelle des lebendigen Gottes eingenommen.“⁵⁾ „Man glaubt nicht mehr Gott, sondern dem Buch,“⁶⁾ die kirchliche Autorität übt äußerlichen Zwang da, wo „allerpersönlichste Freiheit“⁷⁾ auf ein Verhältnis eingehen

¹⁾ a. a. O. S. 101.

²⁾ a. a. O. S. 97.

³⁾ a. a. O. S. 105.

⁴⁾ a. a. O. S. 105.

⁵⁾ a. a. O. S. 100.

⁶⁾ a. a. O. S. 101.

⁷⁾ a. a. O. S. 101.

sollte. Und schließlich die Mystik. Sie entthront das Wort. Aber welche Armseligkeiten treten an die Stelle der unendlichen Reichtümer, die im Wort liegen. Mit den Kategorien der Einheit und Kausalität sinkt sie auf die Stufe bloßer Naturdinglichkeit, Passivität, Unpersönlichkeit und Bewußtlosigkeit, schwelgt sie in physischen Redensarten.

Dann folgen Auseinandersetzungen mit der modernen, romantischen Religiosität, die das Wort in seiner entscheidenden Geltung fixieren. Dabei nimmt Brunner Bezug auf die Christologie, die Soteriologie, die Eschatologie, und jedesmal tritt die Transzendenz des Wortes heraus, am deutlichsten in der Eschatologie. Wie die Propheten, so hat Christus gewirkt allein durch das Wort. Aber er hat nicht nur ein Wort, er ist das Wort. Zu dem Christus des Glaubens gibt es kein anderes Verhältnis, als zur göttlichen Wahrheit überhaupt, nämlich das Verhältnis des Erkennens und Anerkennens. Das ist unabhängig von der zeitlichen Nähe oder Ferne von seiner Person. Die zeitgenössischen Augenzeugen sind nicht zuvorkommen uns, die wir bloß hören. Ganz offenbar hat Jesus nicht geschichtlich wirken wollen, sonst hätte er sein Leben anders eingerichtet. Unwichtig war ihm, was für Wirkungswellen er erregt hat. „Einzig das Zeugnis von ihm soll erhalten bleiben, das Zeugnis, daß Gott in ihm autoritativ der Menschheit ein neues Angelion, eine neue, geltende Wahrheit geschenkt habe, die anzunehmen jedermann aufgefordert werden soll.“¹⁾ Für den Glauben ist er das Wort Gottes. Aber etwas anderes als Vorbild, Heros, Genie, religiöser Erzieher, Wirker eines neuen Gesamtlebens, Kirchenstifter und Klassiker der Religion. Ursache vieler Wirkungen ist der historische Jesus gewiß und als solcher selber erklärbar,

¹⁾ a. a. O. S. 226.

meßbar. Aber Ursache ist nicht Wahrheit, die uns selber mißt und bewertet. Ebenjowenig als der historische Jesus ist die Christusidee maßgebend für den Glauben. Die Idee ist ein Vernunftprodukt und ihr Rationalismus braucht kein Wort, keine Autorität, keinen Erlöser. Er hat an seiner Vernunft genug. „Jesus Christus aber ist das Wort Gottes, das als solches nie aus uns kommen kann, weil es uns als das, das mit Vollmacht an uns kommt, die Botschaft der Erlösung und Vergebung ist. . . Es bleibt vielmehr bei dem, daß Jesus Christus sei „das lebendige Wort Gottes“, das in die Zeit hineingesprochene und nicht als Idee in unserer Vernunft wohnende. . . Das Wort ist der Schnittpunkt von Wahrheit und Wirklichkeit, und es gibt keinen anderen. Der Realismus, der allein zugleich die Erfüllung des Idealismus ist, ist einzig der, der als das Leben das Wort und als das Wort das Leben bezeichnet.“¹⁾

Weiter zur Hamartologie und Soteriologie! Gegen die negative Fassung der Sünde als Hemmung oder Nicht-da-sein des Gottesbewußtseins reagiert das Gerichtswort, das den Bruch bezeichnet, die absolute Trennung von Gott. Auch ist die Sünde nicht zu erklären aus der Sinnlichkeit oder als Noch-nicht-Geist-sein, sondern sie ist zu verstehen als das Neinsagen zu Gottes Wort. Dem Spruch des Herrn widerspricht das Geschöpf. Also markiert das Wort ein sittlich-geistiges Verpflichtungs-, Verantwortungs- und Schuldverhältnis vor Gott. Umgekehrt verleiht es dem Erlösungsbedürfnis Ernst und Tiefe, indem es seine Not als Frage wacherhält: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Mit einer religiösen Virtuosität und Fortschrittsfreude ist nicht geholfen, auch nicht durch Erwägung von allerlei menschlichen Möglichkeiten. Auch

¹⁾ a. a. O. S. 227.

der Rekurs auf Einwirkungen, die von Jesus ausgehen als ihrer Ursache oder der Traum einer Annäherung an das Seligkeitsbewußtsein Jesu verschlagen hier nicht. Wiederum tritt aber die einzigartige neuschöpferische Bedeutung des Wortes heraus: Vergebung und Erlösung kommen in Vollzug und werden gewiß auf Grund einer Erklärung, einer Botschaft, durch ein Wort von Gott. Auf das Urteil Gottes kommt's doch an dabei. Und die Rechtfertigung ist aus der Sphäre der Ursächlichkeiten in die des Wortes zu rücken.

Und endlich ist der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet. Für die christliche Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung hat die romantische Religiosität keinen Inhalt. An die Stelle der Eschatologie setzt sie geschichtsphilosophische Erwägungen. Von zukünftigen Dingen gibt's ja auch keine Erfahrung. Darum hilft man sich mit Spekulationen oder schwärmt für ein Verschwinden des Einzelnen im Ganzen, für ein Aufgehen des Ich in der Gattung. Die Persönlichkeit wird preisgegeben, das Individuum ist nur eine vorübergehende Erscheinung. „Die realen Träger der Erlösung sind nicht die einzelnen Gläubigen, sondern . . . das Kollektivsubjekt.“¹⁾ Da ist es wieder das Wort als promissio, die den Glauben an das Ende trägt. Denn endgeschichtliches Denken macht das Wesen des christlichen Glaubens aus. Er hat es mit dem Absoluten zu tun, die Geschichte aber ist das Gebiet der Relativitäten. Darum ist er nicht auf die Geschichte, sondern auf das Ende der Geschichte gerichtet. Das ist das Wesen des Glaubens im Unterschied zum bloßen Humanismus oder Mystik. „Im Unterschied zum geschichtsimmanenten Humanismus und zum Psychologismus der Mystik betrachtet der Glaube das ganze geschichtliche Leben mit seinem Auf und Ab, mit seinem immer sehr

¹⁾ a. a. O. S. 324.

zweifelhaften Fortschritt, mit seinen nie zu überwindenden Gebundenheiten an diesen Raum, diese Zeit und diese Sinnlichkeit, als ein Zwischenreich, und ist realistisch genug, Erlösung nicht in ihm, sondern nur aus ihm zu hoffen.“¹⁾ Erlösung und Hoffnung sind Wechselbegriffe. Denn „geschichtliche, psychologische, in dieser Erfahrungswelt werdende Seligkeit erscheint ihm (dem Glauben!) als eine *contradictio in adjecto*. Denn gerade aus diesem ewigen Strom des Heraklit, aus dieser Geschichtswelt, die als solche die Welt des Stückwerks ist und bleibt, aus diesem nie endenden Prozeß, der doch nie sein Ziel erreicht . . . aus dieser Kontinuität, wo man immer die Vergangenheit mit ihrem Gluck hinter sich herzieht, erlöst zu werden, ist seine Hoffnung. . . Die Hoffnung ist die realistische Seite des Glaubens.“²⁾

Auch sie ist der Blick auf das „ganz andere“, auf die Transzendenz. „Wie die Rechtfertigung, das Wort vom neuen Menschen, ein Wort von der andern Seite, von jenseits des Menschen ist, etwas, das mit allen Erfahrungs- und Denkkriterien im Widerspruch steht und deshalb nur geglaubt werden kann, so ist auch der Inhalt der Hoffnung das ganz Andere, das allem jetzt Bekannten in absoluter Fremdartigkeit, Jenseitigkeit und Paradoxie gegenübersteht.“³⁾ In keinem Fall kann man sich auf Erfahrung berufen. Die endgeschichtliche Hoffnung hängt allein an der *promissio Dei*, an Jesu Wort. „Der Sinn des Glaubens und damit der Sinn des Geistes ist die neue Welt.“⁴⁾ Wir haben sie jetzt „nur im Wort“, d. h. nicht als Gedanke allein und nicht als Erfahrung. „Dieses Festhalten der Wahrheit gegen allen Widerspruch, durch den Widerspruch, das ist der Glaube, dessen Erfüllung,

¹⁾ a. a. O. S. 269. ²⁾ a. a. O. S. 270.

³⁾ a. a. O. S. 270 vgl. E.A. 15, 34. ⁴⁾ a. a. O. S. 271.

dessen Bewährung darum „die letzten Dinge“¹⁾ sind. . . Es ist diese Dreiheit von Glaube, Wort und Hoffnung, welche die biblische Religion von allen andern Religionen der Erde wesentlich unterscheidet.“²⁾

Der Jenseitigkeit des Wortes als promissio Dei entspricht eine Form desselben auf der Diesseite. Wie es dort ein Ausdruck der Majestät ist, so hier ein Ausdruck der Ohnmacht. „Vom Menschen aus betrachtet ist die Ewigkeitshoffnung ein Notschrei, ein Signal, daß der Druckmesser auf „unerträglich“ stehe. Zur Hoffnung auf ein ewiges Leben gehört jene Beurteilung und Empfindung der menschlichen Lage und der Welteigenschaft im ganzen, wie sie im 8. Kapitel des Römerbriefs so mächtig ergreifend Ausdruck gefunden und noch leidenschaftlicher im 7. Kapitel: ich elender Mensch.“³⁾ Aber die Ohnmacht wird zum Gebet, Gebet aber ist Wort, Wort, das aus dem Schatten des Todes zum Leben führt.

Aber mehr als diese Seite hat Brunner die Transzendenz des Wortes herausgestellt. Sie wird in der Eschatologie am deutlichsten — aber sie ist ebenso schon bei der Vergebung da, sofern diese nicht ein bloßer Gedanke, sondern wirklicher Vollzug ist. Dabei merkt Brunner immer auf seinen Inhalt: er ist die paradoxe Wirklichkeit Gottes in Christo, die als Wahrheit geglaubt wird. Zwar erscheint Gott ganz im Stile Barths als der „ganz andere“. Aber er wird von Brunner nicht als der „Unbekannte“ bezeichnet. Für den Glauben, der das Wort hat, ist er bekannt nach Maßgabe eben dieses Wortes, nach seinem Willen, seiner Gesinnung, seinem Tun. In der grundsätzlichen Berücksichtigung des Wortes kommt Brunner noch ein Stück weiter als Barth. Er behält jedoch bei, daß das Wort immer als Paradoxon zur menschlichen

¹⁾ a. a. O. S. 271.

²⁾ a. a. O. S. 271/72.

³⁾ a. a. O. S. 281/82.

Erfahrung und zum Inhalt des endlichen Bewußtseins auftritt. Hier geht der Theologe in seinem Widerspruch gegen Erfahrung, Gottesgenuß und frommes Selbstbewußtsein zu weit. Wohl ruht der Glaube auf dem Wort und wird bewegt durch das Wort. Aber gerade so muß er doch nicht immer als Widerspruch gegen die Erfahrung auftreten, sondern ist theologisch in ein Verhältnis zu ihr zu setzen. Ferner erscheint dem Kämpfer gegen Subjektivismus und Immanenz das Wort naturgemäß als das Objektive und Transzendente. Es fragt sich aber, ob mit den Bezeichnungen objektiv und transzendent das Wesen des Wortes ganz erschlossen ist. Schließlich hat Brunner im Grunde nur eine Metaphysik des Wortes geliefert: es ist Geist, es ist Sinn. Auch wenn er seine Wirkung als anschaulich beschreibt, fehlt doch noch eine scharfe Präzision der funktionellen Bedeutung.

An Einzelheiten, die zu beanstanden sind, sei nur zweierlei bemerkt. Erstens die Gleichsetzung von Erlösungsglaube und Hoffnung läßt sich nicht ganz durchführen. Erlösung ist nur ein Inhalt der Hoffnung, oder Hoffnung nur eine Form, in der wir die Erlösung haben, d. h. im Glauben, nicht im Wesen, nicht im Fühlen und Genießen, nicht im Denken und Spekulieren. Und zweitens bleibt die Bedeutung der Geschichte unklar. Einmal wirft Brunner die Geschichte ganz hinaus und sieht alles Heil im Erlöstwerden aus dem Reich der Geschichte.¹⁾ Das andere Mal werden Eschatologie und Geschichte wieder verbunden, wird im Kampf gegen die Mystik das Historische betont. Klar und verdienstlich aber wird der Gesichtspunkt mit Schärfe geltend gemacht, daß die Theologie nicht Selbstbesinnung und Selbsttruhm sein darf, weil der Glaube trotz Geschichte, Erfahrung und Erleben alles am Wort hat. Glauben heißt Hören und Vernehmen des Wortes.

¹⁾ vgl. S. 269. 277. 289. 309.

11. Friedrich Hegarten.

Bei Friedrich Hegarten erscheint der Antiidealismus und Antisubjektivismus auf die Spitze getrieben. Diese theoretische Radikalisierung erfolgt im Namen einer Objektivität, die nach seinem eigenen Urteil „steinern“ und „starr“ ist. Hegarten sieht diese Objektivität im Apostolikum vorgezeichnet. „Was das Apostolikum von jeder modernen religiösen Produktion . . . unterscheidet, ist die unerhörte Sachlichkeit seiner Aussagen. Da ist nicht die Spur von seelischer Bewegtheit, nicht die leiseste Andeutung einer Erregung des Gemüts, nicht eine Ahnung leidenschaftlicher Beteiligung des Gefühls. Man kann sich nicht leicht etwas denken, das weniger sentimental, das reiner von subjektiver . . . persönlicher . . . lebendiger Auffassung ist als die Worte des Apostolikums über Jesus Christus. . . Man hat heute wieder Sinn für die steinerne Objektivität und Unbewegtheit solcher Worte. Genau wie man die Denkmäler ältester Literatur wieder herausucht . . . die nichts hat von der unglaublichen Differenziertheit und rasendsten Lebendigkeit und Nervosität moderner Kunst.“¹⁾ Vorab wird festgestellt, daß der Inhalt des Apostolikums oder Evangeliums von Gott handelt und von göttlichen Werken. „Es ist keine menschliche Botschaft. Sondern sie ist göttliche Botschaft: von Gott, dem Schöpfer . . . sie berichtet von einem göttlichen Werk, das alle menschlichen Möglichkeiten durchbricht . . . sie erschöpft. Denn dieses Werk überschreitet sie in jeder Beziehung. Es kommt von ihrem Jenseits.“²⁾

Daraus ergibt sich für Hegarten, daß man das Evangelium nicht „verstehen“ kann, solange Verstehen heißt: etwas in dem Zusammenhang der Erfahrungen bringen, die man

¹⁾ Von Glauben und Offenbarung. Jena 1923, Eugen Diederichs. S. 41. ²⁾ a. a. O. S. 44.

schon gemacht hat, etwas in die Ordnung der Begriffe einfügen oder von der Glut eigener Gefühle belebt sein lassen. Kurz: dieses göttliche Werk kann man nicht vom Menschen aus verstehen wollen. Man kann das Evangelium auch nicht besitzen in wohlwollender religiöser Interessiertheit: „Der Wahn des Gott-habens, sei es in der Erfahrung etwa der Geschichte, sei es in der Erkenntnis, sei es im Erleben des Gefühls, würde den Menschen auf furchtbare Weise in sich verkrampfen, je ernster er es nähme, um so schlimmer. . . . Er verwechselt sich selbst mit Gott, er setzt sich selbst an Gottes Stelle.“¹⁾ Hogarten wendet sich gegen jede Kultur des Innenlebens, der Wahrhaftigkeit und Lebendigkeit, geschehe sie gefühlsmäßig-intuitiv oder lehrhaft-rational.

Aber was heißt denn: „ich glaube“? Damit taucht man doch auch ein in die Sphäre des Innenlebens? Da meint Hogarten: „so groß die Nähe ist, so scharf ist die Grenze.“²⁾ Er zieht die Worte aus Luthers Erklärung zum dritten Artikel heran: nicht aus eigener Vernunft noch Kraft, und erläutert den Glauben als „das Wunder“³⁾ schlechthin. Er ist nicht ein besonderes Organ oder eine Fähigkeit des Menschen. Im Gegenteil: statt daß er Offenbarung „aufnimmt“,⁴⁾ ist er selber schon Offenbarung, Jenseits, Wunder, d. h. „Bruch der irdischen, der menschlich-seelischen Kontinuität“.⁵⁾ Oder deutlicher: „Glaube an Gott ist Unglaube an den Menschen, und Unglaube an alle seine Möglichkeiten und Fähigkeiten.“⁶⁾ Er ist in jeder Beziehung das Ende alles menschlichen Könnens und der Beginn eines neuen, göttlichen Geschehens. Aber — und das ist für Hogarten sehr wichtig — diese Einsicht in die Grenze alles Menschentums kommt keineswegs aus angeborener Bescheidenheit und humaner Weisheit einer Selbstbesinnung, sondern sie

¹⁾ a. a. O. S. 45/46.

²⁾ a. a. O. S. 47.

³⁾ a. a. O. S. 47.

⁴⁾ a. a. O. S. 48.

⁵⁾ a. a. O. S. 48.

⁶⁾ a. a. O. S. 49.

geschieht allein in Kraft des Evangeliums, sie ist eine Funktion des Wortes. Damit ist das Kriterium genannt, „das uns zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Gott, der Gott ist, und dem Gott, der nur ein Phantasma des Menschen ist, sicher unterscheiden lehrt.“¹⁾ Wiederum läßt Hogarten immer den Inhalt des Wortes entscheidend sein: es ist Wort von Gott, Verkündigung von Jesus Christus, Botschaft von einem göttlichen Werk, das, menschlich gesehen, unmöglich ist, weil es eben göttliche Möglichkeiten zur Bedingung hat. „So muß jeder Versuch, diese Verkündigung, wie auch immer, ob rational oder irrational, vom Menschen aus zu verstehen, zum totalen Mißverständnis führen.“²⁾ Dafür ist sie eben „Offenbarung Gottes“ und muß sich naturgemäß widersetzen jedem Versuch, sie ins Menschliche zu übertragen, sie aus menschlichen Möglichkeiten zu verstehen.

Aber nun kommt die dramatische Drehung: „Ist ein Verständnis jener Worte vom Menschen her nicht möglich, so mag man fragen, ob nicht ein Verständnis des Menschen von jenen Worten her möglich ist.“³⁾ Dann wäre nicht mehr der Mensch das gegebene Maß aller Dinge, sondern die Worte des Apostolikums oder das Evangelium wäre die gar nicht mehr in Frage zu stellende Voraussetzung, und der Mensch wäre durch sie in Frage gestellt oder von ihnen her zu verstehen. Diese Umkehrung des Verstehens ist geboten durch das Wort, das von Gottes Realität handelt. Sie bedingt die Nähe einer Distanz, die das einzig gebührende Verhältnis des Menschen zu Gott ist. Der Glaube ist nicht Akt oder Organ des Menschen, sondern „Übersetzung und Einbeziehung des Menschen in die Realität des Evangeliums“.⁴⁾ Mit dem Bekenntniswort: Ich glaube an Jesus Christus, wird die Grenze aller

¹⁾ a. a. O. S. 53.

²⁾ a. a. O. S. 53.

³⁾ a. a. O. S. 54.

⁴⁾ a. a. O. S. 55.

Humanität überschritten. „Gottes eingeborener Sohn“ weist auf das Jenseitig-Unendliche, vor dem alles Endlich=Diesseitige seinen Wert verliert, zugleich aber weg von der bestimmungslosen Allgemeinheit hin zur konkreten Beziehung des Vaters zum Sohn. In seiner Sohnschaft sind die Beziehungen Gottes zu den Kindern endlich und offenbar geworden. In dem Eingeborenen sind auch die Vielen gezählt und mit Namen genannt, damit auch in ihrer Endlichkeit der Anrede gewürdigt. Das heißt für sie „standhalten müssen vor Gott und mit der Endlichkeit vor ihm auch die Sünde erkennen. Im Glauben an Jesum Christum, Gottes eingeborenen Sohn, seine Sünde erkennen heißt zugleich: Gottes Hilfe annehmen müssen, ja Gottes Hilfe schon angenommen haben. „Damit wird aber die Sünde eben, indem sie erkannt wird, auch schon als aufgehoben erkannt.“¹⁾ So ist der Glaube nichts und alles, „die Einheit von göttlicher Gewißheit und menschlicher Ungewißheit“. Er entsteht an der Grenze des Menschentums als Beginn göttlicher Wirklichkeit. Oder „der Ort des Glaubens ist da, wo jene unerhörte Wandlung von Sünde in Gnade vor sich geht, wo die Vergebung der Sünde sich ereignet. Das ist genau der Ort, wo das eine Wunder der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus seinen Platz hat. Ja wir dürfen hier nicht einmal von einem Ort sprechen, an dem sich zweierlei ereignet, sondern dies Zweierlei ist ein und dasselbe: der Glaube und die Menschwerdung Gottes. Der Glaube ist das eine Wunder, in ihm ereignet es sich.“²⁾

12. Carl Stange.

Überblickt man die Lage der Theologie in der Gegenwart, so kommt neben der Gruppe Barth, Gogarten, Brunner noch

¹⁾ a. a. O. S. 60. ²⁾ a. a. O. S. 60/61.

die Gemeinschaft derer in Betracht, die an der Zeitschrift für systematische Theologie verbunden sind. Es ist der Kreis um Carl Stange. Für ihn bedeutet das Motiv des Wortes ein hervorragendes Symptom der Eigenart christlicher Religion. Sie legt dem Wort hohe Bedeutung bei und Stange untersucht, wie sie dazu kommt.¹⁾

Psychologisch betrachtet erscheint das Wort als Ausdruck seelischen Erlebens, der Freude, der Trauer, der Lust, des Schmerzes, der Furcht, des Verlangens. Aber mehr als subjektive Erregtheit liegt im menschlichen Wort. Es bezeichnet die Dinge und gibt ihnen Namen. Es macht sie zu Objekten und spricht von ihnen. Und durch das Band der Sprache ist eine Beziehung zwischen dem Ich und seiner Umwelt hergestellt. Es überwindet die Schranken zwischen innen und außen, den erkenntnistheoretischen Gegensatz von Subjekt und Objekt. Das wäre eine zweite Bedeutung des Wortes. Eine dritte ist die soziologische. Denn neben dem Gegensatz von Ich und Ding stehen die Ichsubjekte in einem sich ausschließenden Verhältnis zueinander. Im Grunde ist jeder Mensch völlig einsam. Wiederum ist der Weg, welcher über die Schranke des Ichs hinausführt, das Wort. Ich spreche zum andern und der andere zu mir. Auf dem Weg des Wortes teilt man einander sein Leben mit. Es stiftet Gemeinschaft zwischen dem Ich und dem Du. „Ja durch das Wort wird der andere für uns zum Du, d. h. zu einem Ich.“²⁾ Das Leben in persönlicher Gemeinschaft ist die höchste Form der Wirklichkeit. „Die Liebe als die durch das Wort vermittelte Gemeinschaft des Ich und des Du ist das höchste, was es in der Welt gibt.“³⁾

¹⁾ Christliche und philosophische Weltanschauung. Gütersloh 1923, C. Bertelsmann. S. 125 ff.

²⁾ a. a. O. S. 130. ³⁾ a. a. O. S. 130.

Mit der soziologischen Funktion des Wortes ist die religiöse aufs engste verwandt. Zwischen Gott und den Menschen besteht eine Kluft, ein Abstand, den alle Religionen empfinden. Wo Gott nur als Mensch verstanden wird wie in den meisten außerchristlichen Religionen, kommt es nie zu einem Lebensverhältnis mit ihm. Im Fortgang der Religionsgeschichte siegt aber die sittliche Auffassung über die naturhafte. Gott wird persönlich vorgestellt, seine Heiligkeit betont, das Gewissen zum Organ der Frömmigkeit und die Gnade Gottes offenbar. Persönliche Gemeinschaft mit Gott ist im Christentum das Ziel der Religion. „Der Mensch fühlt sich von Gott persönlich angeredet. Gott wird dem Menschen zum Du, und der Mensch wird von Gott mit Du angeredet.“¹⁾ Der Name Gottes und der Name des Menschen spielen in der biblischen Religion eine entscheidende Rolle. „Und so gilt es auch hier wieder, daß das Wort den Abstand überbrückt, den Abstand zwischen Gott und den einzelnen Menschen.“²⁾

Nicht auf der äußeren Organisation beruht unsere Zugehörigkeit zur Kirche (katholische Auffassung!). Auch nicht das Erleben frommer Gefühle begründet eine Gemeinde (schwärmerisch-mystische Auffassung!). Nur durch das Evangelium, durch die Predigt des Wortes, durch die Anrede Gottes und die Gemeinschaft mit ihm sind wir wirklich untereinander verbunden. „Deshalb wird Jesus als das Wort bezeichnet, weil die Wirkung, die er ausübt, darin besteht, daß er Gott und den Menschen in solcher persönlichen Weise zusammenbringt. Er selbst hat in solcher persönlichen Gemeinschaft mit Gott gelebt und führt uns dazu. Deshalb ist er das Wort im höchsten Sinn, das ewige Wort Gottes.“³⁾ Daraus ergeben sich für Stange ein Rückblick und ein Ausblick: „Aus dem

¹⁾ a. a. O. S. 132.

²⁾ a. a. O. S. 133.

³⁾ a. a. O. S. 133/134.

Worte Gottes ist die Welt hervorgegangen, und am Ende steht das Wort Gottes in seiner vollkommenen Gestalt.“¹⁾ Alle Aussagen über die Welt müssen diese Tatsache gebührend berücksichtigen, daß das Wort das erste und das letzte ist, das es gibt. Es ist das Maß der Dinge. Je weiter die Geschichte vorwärts schreitet, um so bedeutungsloser wird alles, was nicht Wort ist. Schon das Wort, das wir sagen, ist wichtig und verantwortungschwer. Die Gemeinschaft, die wir stiften damit, ist wesentlicher als die Welt der Dinge. Vollends verliert sie ihren Wert angesichts der Gemeinschaft mit Gott, des Lebens durch sein Wort. „Am Ende der Welt steht deshalb nach der biblischen Auffassung das Gericht über alles, was nicht Gottes Leben ist, und die Aufrichtung des Gottesreiches als der vollkommenen Gemeinschaft des göttlichen Lebens.“²⁾

13. Paul Althaus.

Erwähnt sei aus dem Kreis um Stange nur noch Paul Althaus. Auch er vertritt eine Theologie der Erfahrung. Und diese bezieht sich in erster Linie auf Tatsachen. Da spielt das Wort nur eine untergeordnete Rolle. Denn „wir werden Christen dann, wenn die im Neuen Testament bezeugte Christustatsache uns zu einer Gotteserfahrung wird, in der alle sonstige und bisherige Gottesbeziehung letzte Klärung . . . findet“.³⁾ „Nur an ihr vollzieht sich die tiefste Entscheidung des Herzens für oder wider Gott.“⁴⁾

Auch in Sachen der Eschatologie lehnt Althaus einen Biblizismus energisch ab. Aufgabe der Dogmatik sei es viel-

¹⁾ a. a. O. S. 134. ²⁾ a. a. O. S. 135/136.

³⁾ Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie. Erschienen als 9. Heft der Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode. (Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von Carl Stange.) Gütersloh 1922, C. Bertelsmann. S. 33.

⁴⁾ a. a. O. S. 44.

mehr, „hinter die großen Hoffnungsworte und mächtigen Bilder des Neuen Testaments zurückzugehen und nach der Notwendigkeit zu suchen, mit der sie aus der Erfahrung der Tat Gottes herausgewachsen sind.“¹⁾ Seine Dogmatik spürt die „verborgene Logik der Christustatsache“ auf, aus der die neutestamentlichen Hoffnungsworte gewachsen sind. „Das macht frei von den biblischen Einzelgedanken, von den Worten überhaupt und schenkt uns die biblische Hoffnung doch ganz neu, ganz von innen heraus wieder.“ Althaus unterscheidet Jesusworte und Christustatsache. Die neutestamentliche Hoffnung beruhe „gar nicht in erster Linie auf ausdrücklichen Jesusworten.“²⁾ Wie aber allein an der Christustatsache einstmals Glaube und Hoffnung entstanden seien, so erweise sie sich wirksam nach beiden Richtungen bis heute. Auch unser Glaube werde um der gleichen Tatsache willen zur Hoffnung. Daher versteht sich die Forderung „bei ihr . . muß eine theologisch mögliche Eschatologie einsetzen . . aus ihr ist jede Aussage abzuleiten. Das ist die einzige und wahre Objektivität, an der uns gelegen ist.“ Dieser Christusglaube wird von Althaus systematisch entwickelt als Paradoxie, d. h. als Spannung gegensätzlicher Begriffe. In dreifacher Variation ist sie immer dasselbe, unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung, der Versöhnung und der Einwohnung des Geistes. Z. B.: Jesus ist Gott in der Geschichte, Ewigkeit in der Zeit. Er ist das Paradoxon der Offenbarung: universaler Gehalt in partikularer Gestalt, Unbedingtheit in bedingter Geburt, Herr als Knecht, ein Sieger, der im Ringen mit Widerständen unterliegt, herrlich nur im Zwiellicht einer lückenhaften Überlieferung, gegenwärtig in geschichtlicher Vergangenheit und nah als der Ferne. Über alle Ärgernisse hinüber, die dieser Sachverhalt auslöst, wird der christliche Glaube zum „Dennoch“. Die Spannung des

¹⁾ a. a. O. S. 13. ²⁾ a. a. O. S. 13.

Gegensatzes wirkt auf der einen Seite Anstoß. Andererseits aber begründet sie zwangsläufig eine eschatologische Betrachtungsweise. Das „Dennoch“ des Glaubens wird „zu der Erwartung, daß der Heilige aus der Knechtsgestalt der Geschichtlichkeit heraustrete, damit aus dem Dennoch des Glaubens das Schauen „wie er ist“ werde; aus dem Sich-versagen der vielen die Huldigung aller Zungen und Beugung aller Knie; daß das in Gott verborgene Leben Christi und seiner Gemeinde als die wahrhaftige Wirklichkeit überführend erscheine und so das Reich den Widerstand der „Welt“ und des Satanswillens überwinde.“¹⁾ So wird der Glaube genötigt zur Hoffnung „auf die Lösung der ungeheuren innergeschichtlichen Spannung in der widerstandslosen Herrschaft Gottes“.²⁾ Das sei auch „der Sinn des Gedankens der Wiederkunft Christi“.³⁾ Seine sachliche Notwendigkeit habe theonomen Grund, „weil Gott Gott ist und Jesus der Sohn, um der erfahrenen Absolutheit der Offenbarung willen“.⁴⁾ Es müßte denn der Glaube „sich selber aufgeben“.⁵⁾ Aber er wird ja um seines Lebens aus Gott willen gezwungen zu dem Gedanken an „den Ausgleich des geschichtlich unvermeidlichen Widerstreits zwischen dem Universalismus der Offenbarung und der Partikularität ihres Wirksamwerdens“.⁶⁾ Ebenso schreit das Paradoxon der Versöhnung, daß Sünder doch Gotteskinder sind nach einer Auflösung — Gottes wegen! „Von uns aus gesehen bedeutet also Gottes völlige Vergebung eine Verheißung der gänzlichen Lösung von der Sünde.“⁷⁾ „Und endlich das Paradoxon der Einwohnung des Geistes. Der Widerstreit von Inhalt und Gefäß bleibt hart. Er bedeutet eine Grenze der völligen Gottesgemeinschaft und des restlosen Gottesdienstes. . . . Daher

¹⁾ a. a. O. S. 44.

²⁾ a. a. O. S. 44.

³⁾ a. a. O. S. 44.

⁴⁾ a. a. O. S. 43.

⁵⁾ a. a. O. S. 44.

⁶⁾ a. a. O. S. 45.

⁷⁾ a. a. O. S. 46.

wird dem Christen die Gegenwart des Geistes, also die Freudigkeit zum Kindergebete und zur dienenden Liebe, „Pfand“ und „Erstling“ einer Vollendung der Person, die dem Geiste ein vollkommenes Organ seines Lebens schenkt und die Idee des Leibes zur Erfüllung bringt.“¹⁾ Auch Grenzen im Gemeinschaftsleben werden empfunden, Hemmungen durch die Trennung in Raum und Zeit erlebt durch den Tod und seine sinnlose Zerreißung. Über alle Krisen, Nöte, Rätsel hinaus erweitert sich alsdann „die Hoffnung auf Verklärung des persönlichen Lebens zu dem alle Natur und Geschichte in ihrer „Eitelkeit“ umfassenden Gedanken der Erlösung des Kosmos“.²⁾ Diesen Überblick faßt Althaus in die Sätze zusammen: „Überall ist es ein Dualismus, der die Spannung des Hoffens begründet. Die Kraft der Enderwartung ist also davon abhängig, wie stark dieser Dualismus empfunden wird. Je tiefer und umfassender eine Theologie ihn zur Geltung bringt, desto betonter, reicher, kraftvoller wird ihre Lehre von den letzten Dingen sein. Wo dagegen die Schärfe jenes Widerstreites nicht in allen seinen von uns aufgezeigten Beziehungen erkannt und erlebt wird, muß die Eschatologie notwendig arm, matt und ohne Ton sein. Dafür sind Schleiermacher und Ritschl bemerkenswerte Beispiele.“³⁾

Auf dem Weg einer Reflexion auf die Christustatsache wird die Eschatologie begründet. Das göttliche Moment in ihr gibt den Ausschlag und eröffnet einen Ausblick über die Spannung hinaus. Die Hoffnung folgt aus der Gottgewißheit und aus der Heilserfahrung, die Jesus schenkt. Oder der Unsterblichkeitsglaube folgt aus dem Umstand, daß „das Ich-Du-Verhältnis zwischen Gott und Menschen unaufhebbar ist, wo es einmal in Kraft trat und bewußt wurde. Es hat an Gottes Ewigkeit teil. Man kann gewiß niemals aus Gottes Händen

¹⁾ a. a. O. S. 47.

²⁾ a. a. O. S. 49.

³⁾ a. a. O. S. 49/50.

fallen. Aber wir sagen mehr: man kann auch nie aus der persönlichen Gottesbeziehung fallen.“¹⁾

Aber hat die Vollendungshoffnung nicht ihren Grund in den Verheißungsworten Jesu? „Dieser Weg ist ungangbar,“ so urteilt Althaus. Seine Systematik will grundsätzlich darauf verzichten. Wenigstens ihre primäre Bedeutung wird bestritten: „Die eschatologischen Worte Jesu können nicht als einzelne isolierte Ausblicke und Verheißungen unsere Hoffnung begründen, sondern nur im Zusammenhang mit der Christustatsache, von der unser Glaube lebt.“²⁾ Die Worte Jesu seien als Fundament dafür nicht breit und sicher genug. Das ist erst durch Kreuz und Auferstehung vollständig und ganz geworden. Es sei schon unmöglich, eine Christologie oder Versöhnungslehre „auf ein isoliertes Selbstzeugnis Jesu zu gründen“.³⁾ Wie vermöchte man in Sachen der Eschatologie mit den Zukunftsworten Jesu auszukommen, an die sich überdies viele quälende Fragen und ungelöste Probleme heften. „Wir werden in jedem Fall von den Jesusworten weiter und tiefer gewiesen auf die Christustatsache. Die Theologie muß zeigen, daß und wie weit in den Zukunftsworten die immanenten Gesetze, Spannungen und Folgerungen der Christustatsache sich aussprechen.“⁴⁾ Speziell der Auferstandene ist der Grund unserer Hoffnung. In ihm sei „das Jenseits des Paradoxons schon als Anfang und Bürgschaft gegenwärtig und anschaulich.“⁵⁾ D. h. „die Glieder hoffen, weil das Haupt vollendet ward.“⁶⁾

Aber doch kommt Althaus mit dem Verzicht auf das Wort nicht durch. Zugaben muß er selber, daß die christliche Hoffnung in der einen von ihm vorgetragenen Gestalt „die logische Form von Postulaten“⁷⁾ hat. Postulate aber ergeben,

¹⁾ a. a. O. S. 28.

²⁾ a. a. O. S. 52.

³⁾ a. a. O. S. 53.

⁴⁾ a. a. O. S. 53/54.

⁵⁾ a. a. O. S. 55.

⁶⁾ a. a. O. S. 55.

⁷⁾ a. a. O. S. 56.

auch wenn sie aus dem Gottesgedanken gefolgert werden, nur Religionsphilosophie, keine Theologie. Sie eröffnen Denkmöglichkeiten, leiten aber niemals Erfahrungswirklichkeit ein. Wenn Althaus bemerkt, daß die Erledigung eschatologischer Probleme „auch im Neuen Testamente“¹⁾ Postulatscharakter trage, so stimmt das nicht. Seine Vermutung: „einen anderen Weg ist auch Paulus wohl nicht gegangen“²⁾ ist unhaltbar. Überdies macht ihn dessen Vorgang bereits nachdenklich: „Gewiß beruft er sich für Einzelheiten seines Hoffnungsbildes auf ein Herrenwort (1. Thess. 4, 15, vielleicht auch 1. Kor. 15, 51) und stützt die Erwartung der Parusie vermutlich zunächst auf die ihm überlieferte Zusage Jesu.“³⁾ Jedenfalls spielt für Paulus, den Theologen, ein Wort die entscheidende Rolle für den Zusammenhang seiner Endgedanken. Die Wendungen „wohl“ und „vermutlich“ in dem Schriftsatz von Althaus dagegen verraten, daß er sein letztes Wort über die neutestamentlichen Sachverhalte noch nicht gesprochen hat. Von der Antwort Jesu auf die Frage nach dem Ausgang der Menschheit macht ja auch Althaus maßgebenden Gebrauch.⁴⁾

Vorläufig sind aber auch die systematischen Lösungen von Althaus nicht viel mehr als Problemformulierungen. Daß das Paradoxon die unumgängliche Form unserer Aussagen über Gott und die Ewigkeit sei, ist gewiß richtig. Die christliche Erfahrung läßt sich nur als Antinomie formulieren. Aber diese Figur einander widersprechender Gedanken stellt immer wieder ein Problem dar. Man darf nicht stehen bleiben dabei, sondern muß versuchen, darüber hinauszukommen zu einer Synthese, in der das Recht des Gegensatzes aufgehoben ist. In respektabler Weise ringt Althaus mit gedanklichen Schwierigkeiten, die der Hoffnung des ewigen Lebens anhaften. In

¹⁾ a. a. O. S. 56.

²⁾ a. a. O. S. 54 Anm.

³⁾ a. a. O. S. 54 Anm.

⁴⁾ a. a. O. S. 120.

seinen Ausführungen liegen bereits Anknüpfungspunkte vor, die in der angedeuteten Richtung fortgesetzt werden können. „Die Gedanken des Glaubens haben ihre Stelle in einem Lebensprozeß, als sein Ausdruck und Sinn. Sie tragen die Spur des Lebens und seiner ständigen Spannung in ihrem gegenseitigen Verhältnis des paradoxen Widerstreits.“¹⁾ Das „Leben“ kommt den Gedanken zuvor und folgt ihnen nach. Es ist ihr Grund und ihr Ziel. Das Leben ruht nicht auf Gedanken und kreist nicht bloß um solche. Sie sind weder das erste noch das letzte. Althaus weiß das und bestimmt überdies „ewiges Leben als vollendete Gemeinschaft mit Gott“.²⁾ Auch für ihn ist Glaube ein Leben und das Leben eine Gemeinschaftsfunktion. Wie energisch warnt er davor, „religiös“ als „individualistisch“ mißzuverstehen und macht aufmerksam auf die soziologische Struktur des religiösen Lebens.³⁾ Doch übersieht er die grundsätzliche Bedeutung des Wortes dafür. Die Soziologie des Wortes weist über Begriff, Gedanke, Aussage auf Lebensverhältnisse. Jesus begründet sie durch sein Wort, und Gott wirkt nicht anders als durch das Wort. Althaus spricht nur von dem Jesus, der Heilstatsache ist und nicht von dem Christus, der Wort ist, erwähnt nur den Gott, der „handelt“, aber nicht den, der redet. Nur stillschweigend macht er Gebrauch von diesen richtigen Gesichtspunkten: Gott will als Liebe herrschen und wirbt um freie Hingabe. Wenn es aber so steht, dann wird sein Handeln und Wirken nur zutreffend erläutert durch das Prinzip des Wortes. Am Wort entsteht der Glaube und am Wort die Hoffnung. Überdies kommt eine Wirklichkeit wie die Christustatsache zu religiöser Wirkung nur wo sie in der Form des Wortes steht. Und die Wahrhaftigkeit oder Treue Gottes, aus der die entscheidenden

¹⁾ a. a. O. S. 120.

²⁾ a. a. O. S. 127.

³⁾ a. a. O. S. 127.

Folgerungen gezogen werden,¹⁾ kann sich doch nur auf sein Wort beziehen, in dem sein Wesen für jeglichen Glauben sich ausdrückt. Aber diese Wortbezogenheit erhält nicht die ihrer Bedeutung entsprechende Behandlung. Sie bleibt latent und unter der Schwelle theologischer Bewußtheit. Nur gelegentlich drängt sie empor. Z. B. da, wo Althaus jenen Unterschied macht zwischen „Weissagung“ und „Wahrsagung“, diese ablehnt und jene bejaht. Die Weissagung drängt „sich dem, der auf Gott horcht, auf. . . Sie ergreift den Menschen, der mit Gott Ernst macht. Daher hat der Glaube an sie die religiöse Art des Gehorsams gegen Gott. Ihre Autorität überführt das Gewissen. Sie ist theonom.“²⁾ Nicht die Wahrsagung, aber die Weissagung ist dem Glauben entsprechend. Sie wirkt auch Erkenntnis. „Die Zukunft des Reiches Gottes kann Gegenstand theologischer Erkenntnis nur insoweit werden, als die Kunde von ihr sich der Gemeinde, die in der Gemeinschaft mit Gott, in seiner Furcht und Liebe lebt, aus der Geschichtsdeutung prophetischer Zeiten und prophetischer Männer, nicht nur der biblischen, innerlich überführend aufdrängt. Aber nicht nur unerfaßbar, sondern auch belanglos ist der Inhalt prophetischer Wahrsagung, insofern er über die Folge von Perioden belehrt. Das christliche Erkennen . . ist an dem Vorblick in den zukünftigen Ablauf der Geschichte überhaupt nicht interessiert.“³⁾ Schon der Gehalt dieser Sätze vermöchte den Rahmen der Systematik zu sprengen, den Althaus um das eschatologische Problem zieht und weist auf eine Theologie des Wortes hin, die kommen muß, wenn die Betrachtung von der Weissagung zum Wesen des Wortes weitergeht. Die Einsicht in dasselbe hätte Althaus gleich bei der kritischen Diskussion geschichtlicher Vorstellungsweisen Position gegeben. Ohne sie

¹⁾ a. a. O. S. 57. ²⁾ a. a. O. S. 78. ³⁾ a. a. O. S. 81.

konnte er nur sagen, daß die Eschatologie mit dem Jenseits der Geschichte zu tun hat, aber „nicht mit der Endgeschichte oder mit dem Geschichtsende“. ¹⁾ Wie ist es denn möglich, daß Urstand und Sündenfall überzeitliche, allgegenwärtige Tatbestände sind, daß die Idee der Vollendung auf jedes Geschlecht sich bezieht, und alles Warten nur ein Akt ist, ²⁾ daß das Gericht jeder Generation gilt, daß jede Zeit senkrecht zum Fortgang der Geschichte, „unmittelbar zu Gott“ ist, sich entscheidet und scheidet? Doch nur durch das Wort, das die Funktion gegenwärtiger Unmittelbarkeit ist und aus dem geschichtlichen Prozeß in ein übergeschichtliches Lebensverhältnis versetzt. Will aber eine Theologie festhalten am Prinzip der Erfahrung, so braucht sie diese bloß in ihrer spezifischen Bestimmtheit durch das Wort gelten zu lassen. Das Wort gibt der Erfahrung die übergeschichtliche Dimension, indem es in ein Verhältnis der Gleichzeitigkeit versetzt.

Nur figürlich benutzt Althaus Rede und Wort. Er meint z. B.: „Die irdische Natur weist als Verheißung auf eine Erfüllung.“ ³⁾ Das ist poetische Deutung auf eigene Rechnung und Gefahr. Die Natur verkündet ihm, daß auch die Leiblichkeit zum Ende der Wege Gottes gehört und der reine Spiritualismus nicht die letzte Auskunft sein kann. Wenn er bemerkt, daß die Hoffnung auf eine neue Leiblichkeit aus dem Schöpfungsglauben folgt, so ist dem nur hinzuzufügen, daß der Schöpfungsglaube nichts anderes ist als Glaube an Gottes Wort. Und die Vollendung sieht er als „Erfüllung“ einer Verheißung an. Verheißung aber liegt für Althaus „in dem jetzigen Verhältnis von Seele und individueller Gestalt“. ⁴⁾ Auch die neue Welt wird eine Welt der Schönheit sein. ⁵⁾ Erst recht hat die sittliche Gestaltung des Körperlichen — ver-

¹⁾ a. a. O. S. 95.

²⁾ a. a. O. S. 97.

³⁾ a. a. O. S. 136.

⁴⁾ a. a. O. S. 141.

⁵⁾ a. a. O. S. 141.

heißungsweise — für die ewige Welt Geltung,¹⁾ sowohl in ihrer individuellen als in ihrer gemeindlichen Form. „Auch unsere irdische Liebesgemeinschaft wird „erfüllt“, „vollendet“ werden, aber nicht überboten“²⁾ durch eine völlig unzulängliche mystische Lebensweise. Denn „die Gemeinschaft ist mehr als die mystische Einheit“.³⁾ Althaus zitiert wiederum dafür das Wort: „Die Liebe bleibt.“⁴⁾ D. h. auch als Vollendete bleiben wir individuelle Personen, eigenen Lebens vor und für Gott — gerade dann, „wenn Gott sein wird alles in allen“. Es bleibt „das Grundgeheimnis der Gottesbeziehung, daß wir in Gott sind und doch nicht Gott“.⁵⁾ Und worin besteht die Beziehung anders als im Wort in der Mitten? Althaus schließt mit dem Satz: „Daß Gott persönlich Geister gesetzt hat, ist nicht eine Phase seines Lebensprozesses nur, über die er hinausdrängt, sondern die dauernde Gestalt seines Lebens.“⁶⁾ Wenn aber „Leben“ = Gemeinschaft ist, so bleibt wiederum das Wort ihr Träger. Dazu stimmt — wie eine Bestätigung in umgekehrter Richtung — wenn Althaus meint, „es läßt sich keine vollkommenere Herrlichkeit Gottes denken, als die Anbetung durch die Gemeinde persönlicher Geister“.⁷⁾ Was ist aber „Anbetung“ anderes als „Wort“?

So webt das Wort in den Ausführungen von Althaus — doch unter der Schwelle theologischer Bewußtheit. Es ist Zeit, daß es endlich in sein prinzipielles Recht gesetzt werde!

¹⁾ a. a. O. S. 142.

²⁾ a. a. O. S. 144.

³⁾ a. a. O. S. 144.

⁴⁾ a. a. O. S. 144.

⁵⁾ a. a. O. S. 145.

⁶⁾ a. a. O. S. 145.

⁷⁾ a. a. O. S. 144.

III.

Das Leben und seine Wissenschaft.

1. Der Begriff des Lebens.

Wie das Leben selber alle Krisen, so überdauert auch der Begriff des Lebens den Wechsel der Zeiten. Er ist heute noch so geläufig wie vor zwanzig Jahren. Das macht seine Vieldeutigkeit. Er läßt sich sowohl impressionistisch als expressivistisch erläutern und verstehen. In ihm wohnt Eindrucksempfänglichkeit und Ausdrucksbereitschaft. Alle Zeitströmungen, kulturelle, wissenschaftliche und künstlerische begegnen sich am Lebensbegriff. Er bezeichnet das Wesen alles Seins und Geschehens, ist das Kennwort zeitgenössischer Metaphysik, einer Metaphysik des Lebens, um nicht zu sagen die Lösung der Mode. Auch für die Erkenntnis der Dinge ist er der wissenschaftliche Generalnenner. Alle Phänomene werden intuitiv auf das Leben bezogen und daher verstanden. Daß die Religion als Leben definiert wird, ist begreiflich. Die Theologie als ihre Wissenschaft hat sich diese Definition angeeignet und daraufhin neben der seelischen eine geschichtliche Betrachtungsweise eingeleitet. Schließlich steht noch die Philosophie der Gegenwart im Zeichen des Lebensproblems, sucht sich aber seiner Dynamik kritisch zu erwehren.¹⁾

Man ist bis heute sehr reizempfindlich geblieben, ein Erbteil langjähriger impressionistischer Gewöhnung. Der Mensch fühlt sich abhängig, wird erschüttert, steht Eindrücken offen, gibt Empfindungen wieder. Er ist in seelischen Zuständen und Lyrik der typische Ausdruck seines Lebensgefühls. Auch die

¹⁾ Heinrich Rickert: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen 1920, Mohr.

Erkenntnis sucht seelische Fühlung nur mit den Dingen, die irgendwie persönlich angehen. Sie allein werden ausgewählt, anderes interessiert nicht. Das wissenschaftliche Ideal der Sachlichkeit ist nur Symptom einer unerhörten seelischen Befangenheit, die sich abhängig fühlen kann oder frei, als Produkt oder als Potenz, passiv oder aktiv, als Objekt oder als Subjekt, Knecht oder Herr. Kühle Neutralität ist heute kein wissenschaftliches Strebeziel. Darum sucht man das Unmittelbare, Frische, Natürliche, eine Sphäre unberührt von aller Theorie.

Längst, jedenfalls lange bevor dieser Hinblick auf das Seelische andere Wissenschaften zu beherrschen begann, war er bereits theologische Manier. In der Opposition gegen einen scholastischen Intellektualismus und aufklärerischen Rationalismus fing man an, jegliche Vorstellung von Gott, jeden Gedanken über sein Werk, jegliche Lehre die Offenbarung der Erlösung betreffend, jedes Dogma von Gnade und Jenseits nur für einen mittelbaren Ausdruck unmittelbarer Religiosität zu halten, die allein Schätzung verdiene. Auch die Riten und Handlungen stellte man samt den Begriffen zurück und nahm sie als Vorlehtes, nicht als Lehtes. Oder man verstand sie als Folge und Ausdruck einer Ursprünglichkeit, der näher zu kommen auch die Religionswissenschaft reizte. Heute lassen sogar Naturwissenschaften die tote Materie, die mechanischen Atomkomplexe, die mathematisch berechenbaren Kausalgesetze und wenden sich dem Energetischen zu, dem Biologischen, Zweckmäßigen, Vitalen. Für die leblose Natur mögen die Erkenntnismittel der Physik und Chemie genügen. Das Leben dagegen ist eine Sache für sich und verlangt eine Wissenschaft vom Organischen. Denn es hat Entelechien in sich, Gesetze der Gestaltung und Symmetrie, der Formung eines Ganzen.¹⁾ —

¹⁾ Vgl. Hans Driesch: Philosophie des Organischen. Leipzig 1909, 2. Auflage 1909¹.

Die Geschichtswissenschaften verschmähen nicht minder das gelehrte Wissen um abgelebte Begebenheiten und starre Tatsachen. Dafür kultivieren sie die Einfühlung in das zur Tradition erstarrte Geschehen. Ein Nacherleben wärmt sie auf, verflüssigt, verlebendigt sie. Und dieses Einleben in den Geist der Zeiten vertieft die bloße Erinnerung an Daten der Vergangenheit zu einer Art Leben mit den Vorfahren, durch Verstehen ihrer Zustände und Motive in Personen und Massen. Aufs neue wird die Frage nach dem Sinn der Geschichte überhaupt gestellt. Noch intensiver geschieht diese persönliche Beteiligung zustimmender oder ablehnender Art den religiösen Erscheinungen gegenüber. Religion sei Akt, Entscheidung, Wagnis, nicht Begriff allein, sei Besitz, nicht Forderung nur, sei Tat, nicht Gedanke bloß, sei Erleben und Geschehen, kurz: Religion sei Leben. Das Wesen der Religion liege in den Formen ihres Lebendigseins, in den Erregungen, die sie wirkt, in den Bewegungen, die sie auslöst, in den Zuständen, die sie veranlaßt. In mannigfacher Weise ist sie wirksam, verschieden der Ort, wo sie erfahrbar, und dementsprechend die Methode ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis.

So wird z. B. weithin religiöse Befriedigung gesucht in Gefühlen der Niederlage und Erhebung, der Ohnmacht und Kraft, der Zerknirschung und Befeligung. Eine Art religiöser Gewißheit tritt ein, sobald den passiven Impressionen aktive Impulse entsprechen, wo der Wille mobil wird, der Fromme ein Täter und selig in seiner Tat, an den Früchten zu erkennen. Wo er kämpft und ringt gegen äußere und innere Widrigkeiten, in seiner Selbstbehauptung, erscheint der Glaube erst lebendig. Er will erworben sein. Als besondere Kriterien seiner Lebendigkeit werden Wahrhaftigkeit und Freiheit gefordert. In allen Schwankungen und Nöten der Anfechtung wird ihm geraten, sich auf Erlebnisse zurückzuziehen. Wie sie

sein Leben begründet haben, helfen sie auch fort als entscheidende Orientierungspunkte. Sie sind nicht bloß Gründe, sondern Ziele, nicht bloß Wurzel, sondern Krone. Erlebnisse sind alles. Sie tragen, richten und beherrschen. Als Motive und Quietive gewähren sie dem Leben Bewegung und Ruhe, geben ihm rhythmische Gestalt und in individueller Begrenzung lyrische Form. Nur wo die Frömmigkeit auf eigenes Erleben gegründet, aus Selbstentscheidung persönliche Überzeugung geworden ist, sei sie der Beachtung wert. Eine selbsterworbene Innerlichkeit wird verlangt gegenüber der Last und dem Druck des Äußerlichen, Formelhaften, Institutionellen.

Aber das Leben erscheint nicht nur als Erregung und Erlebnis, als seelisches Geschehen, sondern als Geschichte, als Werden, als mitreißende Bewegung, als kontinuierlicher Fluß der Entwicklung, oder als Fortschritt und Rückschritt, Steigen und Sinken, Blühen und Welken. Die ganze Geschichte erzählt von Nöten und Tiefen des Lebens. Die Verfolgungen, Kämpfe und Siege des Christentums in der Vergangenheit eröffnen Zukunftsmöglichkeiten. Als machtvolle Lebensgröße steht es neben anderen Religionen und die fortwährende Auseinandersetzung mit ihnen, das Ringen um den Enderfolg ist der Inhalt seiner Geschichte. Darüber hinaus erweitert sich das Beobachtungsfeld. Offenbarung erscheint nicht mehr isoliert, sondern in universalgeschichtlichen Zusammenhängen. Nur „hinweg mit allen Schranken, wir wollen Religion in ihrer ganzen geschichtlichen Weite schauen.“¹⁾ Denn in ihr führt das Christentum den Beweis des Geistes und der Kraft. Große Hoffnungen werden dabei gesetzt auf die historische Methode. Sie sei der einzige wissenschaftliche Weg, auf dem man erfahren könne, was Religion ist und Christentum. So dachte der Durchschnitt.

¹⁾ Samuel Eck: Rechtfertigungsglaube und Geschichte. Gießen 1913, S. 18.

Nur wenige Theologen machten eine Ausnahme (Martin Kähler) und behielten den kritischen Sinn für die Grenzen der Geschichte.

Aber heute ist einmal das Vertrauen auf die Geschichte erschüttert. Nach einer Katastrophe, wie sie noch nie erlebt wurde, erscheint ihr Geschehen sinnlos. Und sodann hat eine Reaktion eingesetzt auf das Zeitalter des Individualismus und Subjektivismus. Man erschrickt vor seinen Folgen und erkennt seine Unfruchtbarkeit. Dafür sucht man zusammen aus aller Vereinzelung, sucht Beziehung und findet Gemeinschaft. Statt der Abwechslung will man Weile, statt der Reize und Sensationen, Ruhe und Vertiefung. Das vielbegehrte Leben findet man in der Gemeinschaft, ja wo nur immer Verbundenheit ist, in Familie, Volkstum, Staat, Menschheit, in Kirche, Konfession, Gemeinde, Sekte, Bund. Überall da, wo Vergesellschaftung sich ereignet, wird Leben empfunden und besessen. Die Beziehung an sich wird wertvoll, einerlei ob sie wirtschaftlicher, rechtlicher, beruflicher, religiöser, christlicher Art ist oder was sonst ihren konkreten Inhalt ausmacht. „Lebendige Gemeinden“ hat man gefordert, ohne das spezifische Ferment der Lebendigkeit gehörig zu betonen. Oder sie nennen sich „Gläubige“ schlechthin, „Eingeweihte“, „Weise“, ohne den Gegenstand eigens hervorzuheben, der die Wesensqualität dieser Gesellschaft oder Gruppe bedingt. Genau wie man den andern „Kollege“ heißt, ohne den Titel besonders hinzuzufügen, der den Inhalt dieser Kollegialität ausmacht und sie von anderer unterscheidet. Immer wird in der Verbundenheit an sich das Leben besessen. Wie es nur aus einem Verhältnis entsteht, ist es auch allein in Verhältnissen da. Man wird in sie hineingeboren oder aufgenommen und lebt in den Beziehungen, die gestalten und verpflichten, geben und verantwortlich machen. Das Leben ist Gegenseitigkeit. Die Statik ihrer Beziehungen ist Ruhe, nicht Bewegung, Zu-

stand, nicht Prozeß, ein Verweilen, kein Entteilen, ein Sein, kein Werden, ein Beharren, keine Flucht.

Dabei scheint es nur so, als liege bei jenen Bezeichnungen „Lebendige“, „Gläubige“ eine formale Überspanntheit vor unter Hintansetzung des Gegenständlichen, als habe die Form eine Prärogative vor dem Inhalt. In Wirklichkeit sind jedoch Form und Inhalt gleicherweise aufgehoben in dem Verhältnis, darin das Leben besteht. Das Leben ist weder Form noch Inhalt und beide Kategorien lassen sich nicht darauf anwenden. Form für einen Inhalt ist schon der Begriff, und dieser ist noch nicht Leben. Umgekehrt kann ein Inhalt die Form des Begriffes wohl sprengen oder überfließen, im Leben ist er aber doch organisch aufgehoben.

2. Versuche einer Wissenschaft vom Leben.

a) Der Gegenstand einer Wissenschaft vom Leben.

Handelt es sich hier um ein Denken über das Leben, um eine Wissenschaft vom Leben, so ist vor allen Dingen zu fragen, was als Leben anzusehen sei, welcher anschauliche Inhalt dabei in die Formen der Erkenntnis erhoben werden soll. Viele sagen: „alles Leben fließt kontinuierlich.“ Sie suchen die strömende Bewegtheit, die fortwährende Wandlung, den unaufhörlichen Wechsel von Seelenstimmung und Zeitgeist in Begriffe zu bannen. Vergeblich! Denn nur als Bewegung ist das Leben nicht zu fassen; es hätte denn seine Kinetik ein statisches Moment, die gleitende Betrachtungsweise einen festen Orientierungspunkt. Alles kann nicht fließen und werden. Die Bewegung setzt ein Unbewegtes voraus, um möglich zu sein. Das Relative bedarf eines Absoluten. Darum denken andere, wenn sie vom Leben reden, an das Ereignis, den Vorgang, der Erlebnis genannt wird. Sie fangen ihre Betrachtung mit dem Lebensakt an, der sich aus dem kontinuierlichen Fluß

der Bewegung gleichsam inselhaft heraushebt, dem Erlebnis. Leben sei Erleben, nicht Prozeß, sondern Akt.

Nun wird das Erleben vom Erkennen unterschieden. Zunächst jedoch unterscheidet man, analog der Erkenntnistheorie, zwischen dem erlebnistheoretischen Subjekt und einem erlebnistheoretischen Objekt. Richtig ist dabei der Ausgangspunkt. Das Erkennen entspringt der Spontaneität des Ich, das sich denkend betätigt. Das Erkannte ist dann als Gegenstand der Natur oder Geschichte wohl durch die Aprioritäten des Ich geformt, aber doch in eine Ferne vom Ich gerückt, von seinem Leben gelöst, unpersönlich, sachlich, gegenständlich, dinghaft. Analog dem mag auch das Erleben kein reines Geschehen am Ich sein, das dieses passiv bleiben läßt. Im Erlebnisakt mag sogar die Totalität der Fähigkeiten zur Aktivität kommen, so daß eine Theorie des Erlebens nicht nur das denkende Ich als Grundvoraussetzung annehmen darf wie eine Erkenntnislehre tut, sondern das Total-Ich mit der Gesamtheit seiner Funktionen zum Apriori des Erlebens nehmen muß. Er-lebend zieht ja dieses eine Naturerscheinung, ein Kunstwerk, vor allem eine Person als „Du“, ja sogar Gott in den Bereich des eigenen Lebens derart ein, daß sie entscheidende Bedeutung gewinnen auf Stimmung, Stil und Verhalten desselben, auf Begründung oder Umkehr seiner ganzen Richtung.

Darum liegt die Sache beim Erleben doch wesentlich anders. Im Unterschied vom Erkennen ist das Erleben der Spontaneität des Ich entnommen. Erlebnisse sind Widerfahrnisse, Begegnungen, Gunst und Gnade. Dabei realisiert sich im Erlebnis jedesmal eine Grundbeziehung zum Dasein überhaupt, die, bewußt oder unbewußt, gewollt oder ungewollt, als Verhältnis gelebt wird. Irgend ein Grundverhältnis zur Welt, sei sie Natur, Geschichte, Kunstwerk, oder zu Gott ist sowohl stets zugehöriger Horizont eines jeweiligen Erlebnisses als auch dessen Voraussetzung. D. h. man kann nicht nur erleben was Leben ist, sondern muß

auch immer vom Leben aus das Erleben verstehen, vom Verhältnis her den Akt.

Darum ist es bedenklich, das Leben als Objekt für das Erleben eines Subjektes zu halten. Es ist unzulässig zu sagen: „ich erlebe das Leben.“ Dieser durch die Analogie zur Erkenntnistheorie aufgenötigte Begriffsgegensatz von Subjekt und Objekt ist auf das Verhältnis von Erlebnis und Leben nicht anwendbar. Jedenfalls widerstrebt das Leben als Verhältnis einer Aufteilung in Objekt und Subjekt. Da handelt es sich um Glieder, nicht um Gegensätze, nicht um Gegenstände, sondern um ein Gegenüber, kurz um Kontrahenten von persönlicher Würde. Und im Lebensverhältnis kann nicht ein Glied einfach zum Objekt anderer werden. Es ist vielmehr ein Du und begegnet als Ich. Dieses „Du“ widersteht der Degradierung zum Ding. Schon in Freundschaft, Familienverhältnissen, in Liebe und Haß, Vertrauen oder Mißtrauen ist jede Dinghaftigkeit einfach überwunden. Jegliches „Etwas“ als Ding oder Gegenstand erkannt, engagiert das Ich nur teilweise: ich weiß „etwas“, ich will „etwas“, ich fühle „etwas“, ich erfahre „etwas“. Das Du des Erlebnisses dagegen ist schon kein „Etwas“ mehr. Seine Existenz, die erlebt wird, erfährt das Ich total, nimmt es ganz in Anspruch, geht ein Verhältnis mit ihm ein. Die Erfahrungserkenntnis ist partiell, das Erlebnis dagegen universal. Es geht aufs Ganze. Oder, um das oberste Beispiel zu wählen: in der Religion d. i. im Glaubensleben ist Gott so wenig Objekt für ein menschliches Subjekt als dieses einfach Objekt für Gott ist. Auch als „Er“, von dem die Frommen wissen, ist Gott kein Gegenstand sondern Lebensgrund. Trotz und unbeschadet der Über- und Unterordnung zwischen Mensch und Gott handelt es sich hier um ein Subjekt bezw. mehrere und um ein anderes Subjekt. Ihre eigenartige Verbundenheit untereinander und mit ihm ist das Leben. Und

dieses Leben ist bei aller Dramatik ein Stehen in Beziehungen, ein statisches Verhältnis, keine kontinuierliche Flucht, sondern eben in seiner Beziehung konstant. Darum ist der Akt noch kein Verhältnis, das Erlebnis noch nicht Leben. Ganz abgesehen davon wäre jener Augenblicksvorgang ohne Dauer, als Aktmoment der Erscheinung durch Gedanken nicht zu befestigen. Aber das Leben als Beziehungszustand zu einem Gegenüber ist erfassbar als Verhältniswirklichkeit zwischen Personen. Nur so wird es Gegenstand einer Wissenschaft vom Leben. Ihr liegt zugrunde das Apriori der Beziehung. Sie gilt für das Leben überhaupt, speziell für seine Erkenntnis. Es ist nicht so, daß erst ein Gegenstand wahrgenommen werde und dann die Beziehung zu ihm aufgenommen wird, sondern diese geht voraus. Die Erkenntnistheorie zerschneidet alsdann diese vitale Urbeziehung und unterscheidet ein Ich, das erkennt, von einem Ding, das erkannt wird. So wird der Beziehungszustand des Lebens zertrümmert in ein Subjekt und eine Welt der Objekte. Je gegenständlicher die Welt der Erkenntnisse wird, desto ferner und fremder wird sie dem Ich. Das verlangt dann, erdrückt von der Masse des objektiven Wissens leidenschaftlich nach Erlebnissen als Ausgleich und Gegengewicht des reinen Erkennens. Er-lebend zieht es die fremd- und dinghaft gewordene Welt wieder in die Sphäre seines Lebens ein. Vertraut wird sie ihm nur, wo sie persönlich ihm begegnet, wo das Erleben als Funktion des Lebens persönliche Grundverhältnisse offenbart, die allem Erkennen vorangehen.

b) Möglichkeit einer Wissenschaft vom Leben.

Ist die Frage beantwortet, was als Leben anzusehen ist, so erhebt sich die andere: Wie eine Wissenschaft von diesem Leben möglich sei. Weder das Individuum ist sein Ort und das Augenblickserlebnis der Gegenstand seiner Wissenschaft noch

die Geschichte und ihr Fließen in der Zeit. Nur als inter-individuelle Verhältnismöglichkeit zwischen Ich und Du als das zwischenpersönliche Beziehungsgefüge einer Gegenseitigkeit hält es der Betrachtung stand und läßt sich wissenschaftlich bestimmen. Leben ist das, was als Wechselwirkung zwischen Personen sich abspielt. Denn „Unser keiner lebt sich selber“. ¹⁾ Daher ist es in erster Linie soziologisch zu verstehen und für ein Verständnis des Lebens ist vor allem zuständig die Soziologie. ²⁾ Sie ist die Wissenschaft vom Leben und hat das Leben zum Gegenstand, sofern es in Beziehungen besteht oder als Verkehr in Verhältnissen sich faßbar ausdrückt. Sie richtet sich weder auf das individuelle Selbst noch auf die überindividuelle Geschichte, weder auf das „Ungefähr“ der Erlebnisse noch auf die Glucht der Geschehnisse, sondern sie zielt auf die interindividuellen Dauerformen des Lebens und stellt die ihm wesentlichen Beziehungsverhältnisse vor das forschende Auge. Vom hochgespannten Erlebnis und zerfließenden Geschehnis wendet sie sich zum Verhältnis. Jene sind schwankend, enteilend, vergangen, dieses ist konstant oder von Dauer, voll Gegenwart und „Gleichzeitigkeit“. Daher ist nur im Blick auf Verhältnisse eine Wissenschaft vom Leben möglich. Sie leitet an zu einer Synopsis der Zusammenhänge, die das Wesen des Lebens ausmachen. Es besteht nicht am Ich und nicht am Du. Auch die logisch-schematische Zusammenlegung oder Identifizierung von

¹⁾ Röm. 14, 7.

²⁾ Aufgestellt wurde diese These vom Verfasser in dem Aufsatz über Verhältnisprobleme in der Theologie. Kölner Vierteljahrsheft für Sozialwissenschaften II, S. 34—46. Alsdann bewiesen und illustriert in seinem Buch: Vom Geist der Gegenwart in Kunst und Leben 1924. A. Deichertsche Verlag (Dr. Werner Scholl). — Auch sei verwiesen auf den Beitrag: Zur Soziologie moderner Lebenskreise in dem von Max Scheler herausgegebenen Sammelwerk: Versuche zu einer Soziologie des Wissens. S. 347—364. München und Leipzig 1924, Verlag von Duncker und Humblot.

Ich und Du ergibt nicht Leben. Es besteht nur als Kooperationsverhältnis in der Gleichzeitigkeit. Allein die soziologische Synopse ergibt daher den Gesichtskreis für eine sachgemäße Betrachtung und Erkenntnis des Lebens.

Sie nimmt das Ich reell, d. h. in seiner Beziehung zum Du, nicht ideell in seiner Einsamkeit, die nur eine erkenntnistheoretische Konstruktion ist. Person ist das Ich nur vor dem Du, das Du nur vor dem Ich. Der soziologische Gesichtskreis darf jedoch nicht beschränkt bleiben auf das Ich und Du, sondern muß erweitert werden auf alle Personfälle, zwischen denen Lebensbeziehungen überhaupt als möglich denkbar sind. Zum mindesten bleibt neben der ersten und zweiten Person, die dritte, der „Er“, zu berücksichtigen und dieser zu bestimmen nach seiner Bedeutung für die Lebensverhältnisse jener.

Dabei fungiert die Soziologie nicht als eine „erklärende“, sondern als eine „verstehende“ Wissenschaft. Sie faßt auf, aber leitet nicht ab. Sie ist Methode und nicht Theorie. Bloße Abhängigkeit ist noch kein soziologisches Phänomen. Sofern sie nur als Verursachung d. h. mechanisch-kausal gedacht wird, gehört sie in die Naturwissenschaft. Faßt man sie lediglich als ein Geschehen, so mag sie als geschichtswissenschaftlicher Begriff gelten. In der Soziologie aber ist immer von Wechselwirkung im eigentlichen Sinn die Rede. Ihre Kategorien sind organologisch. Da sind Glieder vorausgesetzt, die Personen sind. Nur solche vermögen wirklich ein Verhältnis zu haben. Von ihnen ist nicht die eine aktiv, die andere passiv, die eine Ursache, die andere Wirkung, sondern beide wirken wechselseitig aufeinander und nicht wie Subjekt und Objekt. Daher wäre es ein großer Fehler, die soziologische Relation mit dem Relativismus zu verwechseln. Das ist die Relation zwischen Personen nie, nur die zwischen Sachen oder zwischen Sache und Person. Hier aber bleibt jedem Glied Selbständigkeit

gewahrt, Freiheit, Möglichkeit zu entscheidender Initiative, Würde, Wert und metaphysischer Grund. Sie läßt diese individuellen Personwirklichkeiten als solche nicht nur gelten und bestehen, sondern setzt sie sogar voraus, erhält und garantiert sie. Zunächst will diese Relation als Beziehungsgefüge *sui generis* bestehen, gelten, aufgefaßt und verstanden werden.

Sodann bleibt besonders zu beachten, daß Personen, die in Wechselbeziehung stehen, immer gleichzeitig da sind. Sie haben zwischen sich keinen Zeitabschnitt der Geschichte, so daß die eine vorher, die andere nachher wäre. Diese Abhängigkeit im historischen Nacheinander ist hier nicht wesentlich. Vielmehr bestimmen sich die Glieder gegenseitig in allen Weisen des Für- und Wiedereinander, des Neben- und Beieinander, der Über- und Unterordnung, wirkend und leidend zur selben Zeit. Während die Gegenwart in der Geschichtswissenschaft als mathematischer Punkt zwischen Vergangenheit und Zukunft nicht mehr gegenständlich ist, besteht sie wirklich in den Beziehungskreisen, wo es zu einer Gemeinschaft gekommen ist. Da lebt das Ich in der Gegenwart des Du, oder beide in der Gegenwart eines Dritten. „Er“, der dritte, ist es dann, in dem Ich und Du eins sind, der eine mit dem anderen verbunden ist. So gewinnt die Gegenwart erst Breite, Dimension, Gehalt, die sie wissenschaftlich erkennbar machen. Weder der perspektivische Punkt als Voraussetzung historischer Erkenntnis, noch der Augenblick des Erlebnisses in der Psychologie erlauben das. Die eigenartige Verbundenheit aber zwischen „Er“, „Ich“ und „Du“ bieten die Grundstruktur der Soziologie als eine Wissenschaft von der Gegenwart und eine Metaphysik des Lebens. Oder im Blick auf diese Verhältnisse wird nicht nur eine Wissenschaft vom Leben möglich, sondern zugleich eine Erkenntnis der Gegenwart. Voraussetzung dafür ist der Sinn für Beziehungen der Gleichzeitigkeit.

Endlich wehrt die Soziologie des Lebens jeder subjektivistischen Willkür des Denkens, dem erkenntnistheoretischen und ethischen Solipsismus. Die Einzigkeit des Subjekts, das sich vor der Vergangenheit, der Natur, dem Milieu, ja angesichts der Zukunft und dem Schicksal gegenüber noch selbstsicher gebärdet, ist aufgehoben, sobald ein anderes Ich ihm begegnet und die Synthesis eines Verhältnisses vollzieht oder ermöglicht. Das Du als Gegenüber, das Er als Haupt wie jedes an ihm partizipierende Glied lassen sich nicht verflüchtigen zu einer bloßen Objektvorstellung des erkennenden Subjekts, nicht verdampfen zu einem Postulat, nicht erniedrigen zu einer Setzung des Ich. Sie haben eine Wirklichkeit, die nicht bloß Einbildung, Gedanke und Idee ist, sondern Realpräsenz und zugleich eine Würde, die sich nicht ersetzen läßt durch ein fragwürdiges Ding. Sie sind Person und nicht Sache, Selbstzweck und nicht Mittel, Subjekt und nicht Objekt. Ich will sie lieben, d. h. auch für ebenso wirklich halten „wie mich selbst“. Ist schon das Du ein vollwertiges Verhältnisglied „mein Nächster“, mit dem allein ein Wechselverhalten auf Gegenseitigkeit in Freiheit möglich ist, so kann der Dritte als „Er“ sogar eine überragende Bedeutung gewinnen als Führer, Haupt und Herr, der die Funktion einer Verknüpfung an beiden erfüllt. Diese erscheinen dann stets mit vielen verbunden am Werk aus dankbarer Gebundenheit an jenen, voll Verehrung und Erwartung, Glaube und Hoffnung. Der Lebensprozeß beginnt in dem Augenblick, wo aus dem Er ein Du wird, das angesprochen oder gar ein Ich wird, das selber anredet. Dann tut sich zwischen Ich, Du und Er eine solche Mannigfaltigkeit von Verhältnisformen auf, eine derartige Fülle von Lebenssynthesen, die hier gar nicht beschrieben, nur im Prinzip definiert werden können. Jene Personalpronomina aber erscheinen als Elemente einer Wissenschaft vom Leben.

Diese Synthese der Lebensverhältnisse begreifen heißt sie unterscheiden von der erkenntnistheoretisch-logischen Synthese. Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis beantwortet Kant bekanntlich durch den Hinweis auf apriorische Formen, durch die das Subjekt eine Mannigfaltigkeit gegebener Elemente zu einem Objekt der Erkenntnis vereinigt. Die Funktion der Synthese ruht hier allein auf dem Ich, dessen phänomenologische und intellektuale Aprioritäten gegenständliche Einheiten schaffen. Einheit und Verbindung liege nicht in den Dingen, so meinte Kant. Für eine Theorie des Naturerkennens mochte diese These diskutabel sein. Der Geschichte gegenüber ist sie schon fraglicher. Ein Blick in die Verhältniswirklichkeiten des Gesellschaftslebens aber nimmt ihr gewiß die Unbedingtheit der Geltung. Hier liegen lauter objektive Beziehungen, Gruppierungen, Ordnungen, Verhältnis-synthesen vor, die einfach anzuerkennen sind. Diese Verbindung von Individuen, diese reale Vergesellschaftung bedarf zu ihrem Gelingen nicht erst eines sie zusammen-schauenden Ichs und erkennenden Subjekts. Sie ist wirklich, ehe man fragt, ob und wie sie möglich sei. Zu dieser faktischen und gelebten Einheit im Verhältnis personaler Glieder, wie sie in gegenseitigem Sich-kennen und Verstehen, in Vertrauen und Liebe wie in Argwohn und Streit bestehen, gibt es weder in der räumlich-dinglichen Welt noch in der zeitlichen eine Analogie. In allen Weisen des Lebens und der Vergesellschaftung sind die Elemente selber als persönliche Glieder verknüpfend aktiv. Sie realisieren Verhältnisse, dokumentieren Lebenseinheiten, die als objektive Synthesen nicht erst eines Subjekts bedürfen, vor dem und durch das sie gelten. Unbeseelte Dinge sind erst durch ein erkennendes Subjekt zu synthetisieren. Personen aber, die vielfach durch ihre Einzigartigkeit der logischen Vereinheitlichung im Bewußtsein eines denkenden Ich widerstreben, vermögen doch untereinander ein Lebensverhältnis zu gewinnen und Gemein-

schaft zu haben, sei es auch in der Form des Kampfes. Wie ist das möglich oder wie mag das zugehen? Ganz einfach durch das Wort und die Reden zwischen ihnen. Sie verknüpfen und gruppieren; zugleich machen sie erkennbar das Wesen der Verbindung selbst sowie ihrer Teilhaber.

Also führt sich die Soziologie schon dadurch sehr vorteilhaft ein, daß sie jener kantischen These von der Apriorität des Ich die Unbedingtheit der Geltung für alle Wirklichkeitsgebiete nimmt und jeder subjektivistischen Beschränkung des Denkens wehrt. In der Logik des Gemeinschaftslebens gilt die Superiorität des Ich nicht. Da spielt das Du zum mindesten dieselbe Rolle. Die soziologische Synthese kennt den Unterschied des Subjekt-Objektverhältnisses nicht. Sie ist auch etwas anderes als die Beziehung zwischen dem Subjekt und einem „Wert“, zwischen dem Ich und seinem „Ideal“. Werte und Ideale sind so gut wie Dingobjekte Geschöpfe des Subjektes. Im strengen Sinn ist ein Verhältnis wie die Begegnung und der Verkehr nur zwischen persönlichen Gliedern möglich, d. h. da, wo das Gegenüber ein Du ist und das Er eine Person. Des ungeachtet mag man ruhig auch die Beziehung zu un-
persönlichen Potenzen der Natur, oder zu überpersönlichen Ideen und Werten Verhältnis, sogar Leben nennen. Doch bleibt die Tatsache eines „Du“-Erlebnisses für das Gelingen eines Verhältnisses entscheidend und die Kategorie des Du-Begriffes so grundlegend für die soziologische Lebenswissenschaft wie die Ideen der Substanz und Kausalität der Dinge und ihrer Abhängigkeit voneinander für die Natur, — die Kategorien der Entwicklung und des Fortschritts für die Geschichtswissenschaft. Das Maß von Realität, das dem Du gehört, ist mindestens so absolut wie das Ich sie für sich fordert. Ja, erst wenn der andere mich kennt und anredet, werde ich jemand. Das Ich ist also nicht einmal denkbar ohne das Du. Neben seiner

Realität, die erlebbar ist, hat es auch kategoriale, logische Notwendigkeit. Das Du ist so apriorisch wie das Ich. Was hier von der Kategorie des Du und ihrer Bedeutung für die Möglichkeit einer Wissenschaft vom Leben gesagt ist, gilt nicht minder von dem Erlebnis des Er. Da hört alle zugängliche Vertraulichkeit auf. Das Leben als Ehrfurcht vor einer Erhabenheit ist wesentlich bedingt durch die soziologische Funktion eines Er. Der Natur wie der Geschichte gegenüber läßt sich eine Überlegenheit des Ich, das erkennt oder will, das dem Chaos erst Zusammenhang verleiht oder dem Sinnlosen erst Sinn gibt noch rechtfertigen, sofern die Natur seine Vorstellung und die Geschichte sein Gebilde ist. Vor dem Du oder Er jedoch wäre sie Überhebung und Willkür.

Beide, Ich und Du, können sich nun wechselseitig die Begründung des Verhältnisses zuschreiben, und seine Erhaltung danken. Dieses Moment gleichberechtigter Gegenseitigkeit wird von keinem Naturfaktor, auch von keinem geschichtlichen Ereignis erreicht. Sie sind nur Objekt für das erkenntnistheoretische Subjekt. Und die Seele empfindet alles Naturgeschehen, so tief sie auch darein verflochten ist, doch nicht als ihr angemessen zu einem Verhältnis, weil es, dem Zwang unterworfen, trotz seiner Gewalt doch ohnmächtig und unpersönlich ist, so daß mechanische Eindrücke oder Reize nicht zu freier Wechselwirkung werden. Auch die Geschichte, so sehr sie mit persönlichem Leben Berührung verschaffen kann, verliert als Überlieferung und Vergangenheit die persönliche Note wieder, bildet als Tradition kein volles Verhältnisäquivalent zu der Seele, die Gemeinschaft sucht, hat und hält. Schon das erkennende Ich verwirklicht seine Naturüberlegenheit, und erst recht das wollende Selbst schüttelt die Last der Geschichte ab, wo sie ihm zu schwer wird und freie Tat hemmt. Die ganze Welt gewinnt vor ihm nicht die volle Gegenseitigkeit, wie sie

Ich und Du im Lebensverhältnis haben. Was hülfte sie dem Menschen!

Auch besitzt die Soziologie allein das organische Maß für die Spannungen des Lebens, die Klammern für seine Zwei-, Drei- und Vielheit. Sie läßt das Leben nicht zerfallen in begriffliche Gegensätze wie Form und Inhalt, die logisch unauflösbar sind, sondern hält sie in der Zusammenschau organisch verbunden miteinander. In der Einheit des Verhältnislebens sind die Paradoxien eines willkürlichen Denkens aufgehoben, ist ihre Abstraktheit konkret verlebendigt, gewinnt ihre gedankliche Kühle Temperatur. Nachdem die Soziologie zu einer sachgemäßen Betrachtung des Lebens angeleitet hat, beschreibt sie es nach allen seinen Weisen und Gestalten der Verbundenheit als wirtschaftliches, ethisches, religiöses Leben.

3. Das religiöse Leben.

Auf das wirtschaftliche und politische Leben ist die soziologische Methode längst angewandt; auf das ethische und religiöse Leben alsdann von Ernst Troeltsch¹⁾ und Max Weber.²⁾ Letzterer untersucht in seinen Studien über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus und die Wirtschaftsethik der Weltreligionen die Zusammenhänge von Frömmigkeit und geschäftlichem Sinn. Dabei kommt er zu interessanten Beobachtungen und auf Grund derselben zu bemerkenswerten psychologischen Erklärungen des seltsamen Tatbestandes, daß strenge Calvinisten, Pietisten, Asketen hervorragende merkantile und kapitalistische Tüchtigkeit erworben haben. Troeltsch sieht auch Religion als Ge-

¹⁾ Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Ges. Schriften, Bd. I. Tübingen 1922.

²⁾ Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1920.

meinschaftssache an. Ihre Wissenschaft berücksichtigt neben den Glaubensinhalten auch die Organisationsformen, in denen sie sich darstellen, neben den Gedanken auch die gesellschaftliche Weise ihrer Pflege. Wertvolle Beiträge über das Verhältnis von Religion und Gesellschaftsstruktur enthalten die von Max Scheler herausgegebenen Versuche zu einer Soziologie des Wissens.¹⁾ Da erscheint z. B.²⁾ Auftreten und Verbreitung der Mystik bedingt durch das Vorhandensein bestimmter gesellschaftsbildender Faktoren, umgekehrt aber auch die Mystik selbst als Faktor der Verpflichtung. Die Geschichte der Religionen und des Christentums liegt als Verhältnis vergesellschafteter Einheiten vor, die sich beeinflussen, voneinander abhängig oder gegensätzlich gerichtet sind. Troeltsch verfolgt den Einfluß des Evangeliums auf das Leben verschiedener sozialer Kreise und der für sie geltenden Lehren. Er entwickelt so die unbestreitbare Tatsache, daß das Christentum in verschiedenster Weise von hervorragender sozialer Bedeutung ist, aber — wie der Titel sagt — mehr die „Lehren“ als das „Leben“ und seine Sachverhalte. Und was geschichtlich nachweisbar ist, wird zur Norm und zum Appell angesichts eines individualistisch zerflossenen Christentums der Gegenwart: es gibt keine Religion ohne Gemeinschaft. Es ist bedeutsam und überaus anerkennenswert, daß Troeltsch nicht bei einer teilnahmslosen Beobachtung der religiösen Lage seiner Zeit stehen geblieben ist, sondern zu energischen Forderungen weitergeht. Das hängt mit seinem ethischen Idealismus zusammen. Wissenschaft ist ja nicht nur das verstehende Bemühen um gegebene Tatbestände. Vielmehr will sie auch gesetzgebend sein: sie begnügt sich nicht bei dem, das ist, sondern sie schreibt vor, was sein soll: Gemeinschaft.

¹⁾ Verlag Duncker und Humblot. München 1924.

²⁾ a. a. O. S. 323 ff.

Diese aber, so fahren wir fort, nicht als menschliche Gemeinschaft, wie sie das Individuum umgibt, sondern als Verhältnis zu Gott, nicht nur als innerweltliche Verknüpfung, sondern zu dem überweltlichen Beziehungspunkt als Einstellung auf das Transzendente. Daher sehen wir hier ab von einer geschichtlichen Untersuchung der sozialen Ausgestaltung christlicher Ideen und Lehren, wie sie Troeltsch bietet und an denen Weber sich noch ins psychologische hinüber orientiert. Ihre Soziologie erstreckt sich lediglich auf die Auswirkung religiöser Prinzipien, mehr auf die ethischen Zustände als die Folgen jener Grundsätze.

Wir möchten sie auf das spezifisch Religiöse und Christliche anwenden, um zu sehen, was sie da leistet und sie demgemäß auch kritisch begrenzen. Was vermag die Soziologie bei der Aufhellung und zum Verständnis religiöser Tatbestände, insbesondere des christlichen Lebens? Denn da handelt es sich nicht nur um eine Wechselbeziehung der Gläubigen untereinander, sondern um Verhältnisse Gottes zur Seele, um Beziehungen zu Jesus, dem Herrn, um den Verkehr der Gläubigen untereinander, sofern er bestimmt ist durch ihn. Was kann die Theologie im Blick auf diese Lebensverhältnisse des Glaubens von der soziologischen Methode erwarten? Es leuchtet ein, daß sie mit den Formen des Beieinander, der organischen Wechselwirkung letzter Glied-Elemente, die in persönlicher Weise sich bestimmen, der Tiefe religiöser, ja christlicher Sachverhalte nahe kommt. Dem Problem vom Wesen der Religion erscheint sie angemessener als andere Weisen und verheißt mehr Verständnis als diese. Sie wahrt wesentliche Eigentümlichkeiten, die gegen Gefährdung sicherzustellen sind.

Es handelt sich um eine Dramatik religiöser Vorgänge wie Gott und Mensch in ringender Auseinandersetzung miteinander begriffen sind, um das Ereignis einer Begegnung zwischen

dem Gläubiger und dem Schuldner. Da gibt der soziologische Blick dem Denken zunächst den rechten Ansaß, die richtige Situation religiöser Angelegenheiten: das Verhältnisbild als Grundmaß. Wer das hat, wird niemals Gedanken über Gott an sich, Spekulationen über die Gottesidee für religiös halten, noch weniger die Äußerung menschlicher Ansprüche, die Regung seelischer Bedürfnisse, das leere Gemunkel über allerlei innere Möglichkeiten. Ebenjowenig wie das bloße Denken über Gott oder den Menschen hat das geschichtliche Wissen von Jesus religiöse Qualität. Es sei denn, daß es zur Gemeinschaft zwischen diesen gekommen ist, und diese Gefolgschaft dann Voraussetzung oder Grundlage jener Betrachtungen wird. Darum ist weder der Beweis für das Dasein Gottes noch die Verifizierung der geschichtlichen Existenz Jesu von Nazareth schon Theologie. Denn auch die Teufel wissen von Gott und zittern. Erst wo das Verhältnis besteht, gestiftet, eröffnet und gewollt ist, ist Glaube da. Und nur wo dieser Glaube den Menschen in seiner Relation zu Gott erhalten und betrachtet wird, haben wir Theologie.

So ist die Sünde soziologisch zu fassen als die Situation des Menschen in der Gegenwart Gottes. Ferner wehrt die Soziologie jedem Versuch, den einen Beziehungspol auf den anderen zurückzuführen, die eine Seite aus der anderen zu erklären. Sie nötigt dazu, das Beziehungsgefüge, das faktische Verhältnis von zwei oder mehreren Teilnehmern als selbständige Aufgabe anzuerkennen und als eigenartigen Tatbestand zu verstehen. D. h. sie erklärt den Glauben weder aus Gott noch aus dem Menschen, weder durch eine psychologische Theorie noch in historischer Manier. Dadurch ist einmal dies gewonnen, daß die Religion als Problem für sich angesehen wird. Und dann wird insbesondere der christliche Glaube vor den Gefahren einer Psychologisierung und Historisierung bewahrt. Denn die Frage nach dem christlichen Glauben ist etwas anderes als die

Frage nach dem Christentum. Es sei denn, daß dieses an seinem Zentralnerv erfaßt und als Gottesgemeinschaft verstanden wird, sonst bleibt das Christentum bloß eine geschichtliche Größe und theologisch in seinem Wesen nicht erfaßt. Ist aber das theologische Denken soziologisch bestimmt, so rückt der Glaube als Bezogenheit vor, und an die Stelle geschichtlicher Längsschnitte tritt ein Querschnitt, der das religiöse Verhältnis betrachtet. So allein kommt die dem Glauben wesentliche Situation gehörig zur Geltung. Und die Betrachtung derselben modifiziert alles Denken über religiöse Dinge „sachgemäß“. Dabei sei angemerkt, daß die meisten Interpretationen der Religion als Lebensgemeinschaft nur das Verhältnis von Ich und Du betonen, das Er aber nach seiner religiösen Funktion zu erläutern vergessen. Eine Ausnahme macht Rudolf Otto. Er verlangt — allerdings unter wesentlich praktischem Gesichtspunkt — eine Ergänzung in diesem Sinn: „Diese beständige direkte, allzu selbstverständliche Anrede, dieses beständige Du auf Du ist ein Mangel.“ Neben den Du-Gebeten, sollen auch Er-Gebete im Kultus gebraucht werden, um der Ehrfurcht willen neben der Vertraulichkeit. Oder „die Kreatur erträgt es einfach nicht, so immer und ohne weiteres, ohne die „Heiligenblende“, dem Ewig-Höchsten gegenüberzustehen. Sie braucht die gelegentliche Schrägstellung neben der Frontstellung, die indirekte Beziehung mit halbem Abwenden und sich bedeckendem Gesichte neben der direkten und damit das betend-sinnende Reden von ihm, statt der stetigen Anrede an ihm.“¹⁾ Wenn Otto freilich meint, daß Er und Es mehr das Irrationale, Geheimnisvoll-Numinose garantieren, so dürfte das kaum zutreffen. Gerade Er und Es gehen leichter unter rationale Schematen als das Du, dessen Erlebnis allemal die erste unbegreifliche Tat-

¹⁾ Rudolf Otto: Aufsätze. Das Numinose betreffend. Verlag Friedrich Andreas Perthes, A.-G. Gotha. Stuttgart 1923, S. 49.

sache für das Ich ist. Aber seine praktischen Winke bleiben doch der Erwägung wert. Zinzendorf sagte bekanntlich¹⁾ einer bekümmerten Mutter einmal zum Trost bei dem Tode ihres Sohnes, der auf dem Missionsfeld geblieben war: „Er ist das alles wert.“ Tieffste Zugehörigkeit, Glaube und Liebe zu Christus vollends sind ausgedrückt in dem *ἐνεῖνος* des ersten Johannesbriefs, von Luther vortrefflich mit „Er“ übersetzt: „Daran haben wir die Liebe erkannt, daß Er sein Leben für uns eingesetzt hat“ 3, 16. Und „wie Er ist, so sind auch wir in dieser Welt“ 4, 17.

Also genügt es nicht, daß man etwa neben der persönlichen Note des Glaubens auch die gemeindliche Quote seiner Erscheinung erwähnt, daß man neben seinem individuellen Charakter auch seine Bedeutung für die Gemeinde ergänzend anfügt. Es handelt sich nicht allein um die interessante Korrelation von Einzelglauben und Gemeindeglauben mit allen wechselseitigen Bedingtheiten, Bedürfnissen und Erfüllungen, nicht nur um ihre gegenseitige Auseinandersetzung, Befruchtung, Normalisierung. Vielmehr ist nachzuweisen, wie der individuell-persönliche Glaube samt der durch ihn anerkannten und geförderten Gemeinschaft glaubender Menschen untereinander in der höheren Gemeinschaft mit Gott oder Christus begründet und geboren ist oder auf sie wieder hinstrebt. Der Gemeinschaftsgedanke in der christlichen Theologie steht demnach im Schnittpunkt zweier unterschiedlicher Dimensionen, sofern der Glaube als Gemeinschaft mit Gott auch die Gemeinschaft mit Menschen pflegt. Er hat eine religiöse und eine ethische Seite, beansprucht daher gleichzeitig eine überweltliche Wirklichkeit und einen innerweltlichen Raum für seine göttliche Gewirksamkeit und seine Auswirkung am Nächsten. In dieser doppelten Richtung sind soziologische Betrachtungen nötig

¹⁾ Friedrich Loofs: Wer war Jesus Christus. Halle 1916, Max Niemeyer. S. 167 f.

und möglich. Die allgemeinen Formen der Gesellschaftsverhältnisse samt den besonderen Ereignissen allen Gemeinschaftslebens stellen das Anschauungsmaterial bereit. Die Kenntnis des einen hilft zum Verständnis des anderen. Wer nur an Analogien aus der Religionsgeschichte gewöhnt ist, dem tun sich hier ganz neue Felder der Analogiebetrachtung auf. Zu historischen Analogien, oftmals weit hergeholt, treten soziologische, die näher liegen und entsprechender sind. Mit ihnen dringt man tiefer ein in das Verständnis christlicher Lebensvorgänge und ihrer Bestimmungsgründe: Verpflichtung und Verantwortung sind wie Sünde und Schuld, Rechtfertigung und Versöhnung, Heiligung und Vollendung wohl Gewissenserfahrungen aber keine Angelegenheiten der Seele allein, sondern Verhältnisfunktionen. Sie verstehen sich nur aus der Struktur des Glaubens, die als lebendige Verbundenheit zu nehmen ist. Wie die Vergebung als dramatisches Geschehen, der Friede mit Gott und die Kindschaft als Beziehungszustand, so läßt sich der Heilige Geist nach seinen Wirkungen, das Reich Gottes nach seinem Wesen soziologisch erläutern. Oder wie will man anders begreiflich machen die Rolle des „Stifters“ und Propheten, des „Gesandten“ und Sohnes, des Stellvertreters und Mittlers?

So wird z. B. die besondere Art der Wirkung Gottes verständlich. Sie mag in der Natur und Geschichte wie an der einzelnen Seele vorhanden sein. Aber zur Erfüllung kommt sie erst im Verhältnis und daraus wird sie auch verständlich. Nur die Logik des Gemeinschaftslebens macht faßbar, wie Gott alles wirkt und dadurch gerade menschlicher Wille frei wird zur Aktivität. „Schaffet, denn Gott ist's, der wirket.“¹⁾

¹⁾ phil. 2, 12. 13.

Dieser paradoxe Vorgang hat seine genaue Analogie in der Art wie Menschen aufeinander wirken. Schon hier liegt die gleiche Logik des Wechselverhältnisses vor zwischen Ich und Du. Alles Aktive, zur Tat Bereite in mir wird dem Anderen gedankt, der Einwirkung seiner Existenz überhaupt und seiner besonderen Liebe. Die Willenstat des Ich ist eine Funktion des Du. Durch diese wird das eigene Leben persönlich, bekommt Entschlußkraft, Ziel und wird gehaltvoll. So wird die allgemeine religiöse Bestimmtheit des Menschen durch Gott in ihrer Eigenart verstanden und zu ihrem Recht gebracht per analogiam.

Ganz unzulässig ist die mechanische Vorstellung von der Wirkung eines Naturkörpers auf den anderen. Denn es handelt sich bei Gottes Wirken nicht um den Stoß blinder Naturkräfte, die den Menschen trifft und magisch durch ihn weitergeleitet wird. Diese mechanischen Vorstellungsweisen sind als Analogien gefährlich und zu überwinden auch dann, wenn von geschichtlicher Fortwirkung göttlicher Potenzen geredet wird. Wie oft wird von der Einwirkung des Personbildes Jesu auf folgende Generationen gesprochen oder Troeltsch läßt die Distanz, welche sich zwischen der Gegenwart und der geschichtlichen Tatsache Jesu von einst auf tut, ausgefüllt sein mit einem „Strom der Kraft und der Gewißheit“,¹⁾ der sich von jenem wirklichen Leben (Jesu) her bis auf uns ergießt. Diese Sprachweise entspricht durchaus nicht dem Sachverhalt. Gewißheit ist eine Verhältnisfunktion und wirkt nicht magisch durch die Generationen fort. Daher ist jedes glaubende Individuum, das von der geschichtlichen Längslinie aufgenommen und übergangen wird, zugleich der Ort, wo eine Querlinie zum Verweilen einlädt und an ein eigenes durch sich vollkommenes religiöses Verhältnis erinnert, das die Seele mit ihrem Herrn gewonnen

¹⁾ Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben. Tübingen 1911. S. 32.

hat. Er ist ihr wohl durch geschichtliche Kunde bezeugt, begegnet ihr aber persönlich und gegenwärtig, tritt in ein Lebensverhältnis zu ihr. Also wird doch im energischen Eingehen auf soziologische Grundverhältnisse ein Verständnis für das gegenwärtige Zusammensein von göttlicher Macht und menschlicher Freiheit gewonnen.

Freilich ist hier auch schon der Ort erkennbar, wo die Religion aus der formalen Soziologie sich heraushebt. Im religiösen Verhältnis ist nämlich jenes Grundgesetz gleichberechtigter Gegenseitigkeit aufgehoben. Sobald Gott in die Kategorie des „Du“ oder „Er“ tritt, ist die ganze Welt überwogen, und das Ich hat ein Verhältnis gewonnen zu dem, der größer ist als sein Herz. Oder die Eigenart des religiösen Erlebnisses läßt sich dahin bestimmen, daß nunmehr Gott zum Ich, der Mensch aber zum Du geworden ist. Die Gleichwertigkeit der Verhältnisglieder und die Gleichmäßigkeit wechselseitiger Beeinflussung hört hier auf. Gott ist der Urheber und Grund der Gemeinschaft. Er dominiert in ihr und hat den Primat. Und der Mensch als von Gott angeredetes Du lebt im Glaubensverhältnis ganz von dem, was ihm geschenkt, kann nur, was ihm erlaubt ist. Er lobt den Namen des Herrn, der gibt und nimmt. Also ist das Glaubensverhältnis auf jene allgemeine Regel der Soziologie, die grundsätzlich jedem Teil Möglichkeit der Eröffnung, Verwirklichung des Verkehrs vorbehält, nicht festzulegen. Oder anders ausgedrückt: es kann sich nur um einen kritischen Gebrauch handeln, den die Theologie von der soziologischen Methode macht. Sie hilft ihr den Glauben als Leben zu verstehen, weil sie lehrt das Leben als Verhältnis zu begreifen. So bleibt die Strukturverwandtschaft des Religiösen und Soziologischen unverkennbar. In jeder Religion ist der Glaube als Beziehungsform wesentlich, liegt

ein Wechselverhältnis vor, in dem überindividuelle Nötigungen Geltung gewinnen. Darum kann die Soziologie dazu anleiten, religiöse Sachverhalte klar zu sehen, richtig einzuschätzen und verständlich zu machen. Bei aller Kritik, die auch an ihr zu üben ist, behält sie doch einen großen Vorzug vor anderen religionswissenschaftlichen Methoden, die vor dem Lebensverhältnis versagen. Neuerdings wird in der theologischen Literatur der Begriff des Organischen verwandt.¹⁾ Er ersetzt bis zu einem gewissen Grade das „Metaphysische“. Soweit dies als Organ zu fassen ist, ist es soziologisch zu verstehen.

a) Kritik der psychologischen Methode.

Seit die Religion der Metaphysik entwunden und aus der Spekulation erlöst ist, will ihre Wissenschaft eine Wirklichkeit erfahrbarer Art haben. Christlicher Religiosität entsprechende Erregungen und Zustände des Ich faßt sie ins Auge. Die Seele ist das Feld psychologischer Betätigung, der Selbstbetrachtung und Innenschau. Aufschwünge und Depressionen, Sehnsüchte und Befriedigungen, Ahnungen, Stimmungen, Ergriffenheiten werden nachempfunden, getrennt und kombiniert, aufgelöst und zusammengesetzt. Aus dem Gewoge von Empfindungen werden willensmäßige Antriebe und intellektuelle Inanspruchnahmen herausgespürt und angeordnet. Abgesehen jedoch davon, daß die Synthese zur Religion am Ende nie wirklich gelingt, verliert der Vorgang durch die Analyse bereits den ursprünglichen Reiz unauflöslicher Wesenheit. Ferner regt sich bei dem ganzen Unternehmen gleich die kritische Frage, ob dabei auch wirklich Religion erfaßt werde oder bloß deren Effekte, Strahlungen, Niederschläge, soweit sie ins Feld der Seele fallen. Und diese

¹⁾ Adolph, Heinrich: Organische Grundlagen in der Religion. Gießen 1924, Verlag Töpelmann. — Auch von Karl Stange: Zeitschrift für systematische Theologie 1924, S. 69.

wären dann ebenso sekundär wie Begriff, Lehre, Gedanke und Dogma. Es wird bei dem psychologischen Verfahren nur vorausgesetzt, daß die Seele empfänglich sei für Eindrücke aus irgend einer Umwelt oder Innenwelt. Aber die Frage nach den spezifischen Determinanten seelischer Vorgänge, nach dem Wesen der Bestimmungsgründe des Innenlebens bleibt offen.

Und wenn nun die Religion gerade Bezogenheit des Auges wäre auf ein außerseelisches Zentrum, und wenn unter allen Religionen der Erde eine merkwürdigerweise nicht begänne mit dem Imperativ: erkenne dich selbst!, sondern einzigartigerweise mit der Einladung: folge mir nach! und: verleugne dich selbst! Für diese wäre dann gerade das Hinwegsehen vom Ich wesentlich und der Hinblick auf den Herrn: „an mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd.“ Schon davor müßte der Anspruch der Psychologie als religiöse Grundwissenschaft abgewiesen oder höchst fragwürdig werden. Im allgemeinen ist jede seelische Einstellung erst wertvoll und wichtig um des Gegenstandes willen, auf den sie gerichtet, an dem sie gewonnen wird. Insonderheit macht erst die Bezogenheit auf Gott den Glauben normal. In allen seelischen Erschütterungen hat er eine außerseelische Grundlage, die unerschütterlich ist. Oder das persönliche Bekenntnis des Glaubens hat einen außerpersönlichen Inhalt. Er weist in eine jenseitige Dimension, die auch durch den intensivsten Rhythmus diesseitigen Erlebens nicht erfüllt wird. Seine Existenzberechtigung liegt auch nicht in der Intensitätssteigerung persönlichen Lebens, die er bewirkt. Der göttliche Beziehungspunkt und mit ihm das erhabene Moment dominiert und verlangt zuerst Berücksichtigung. Er hat eine selbstlichere Majestät, eine Würde, die niemals zum Mittel degradiert werden darf, sondern Selbstzweck bleibt. Sie stellt Forderungen, erhebt Ansprüche, orientiert, nimmt in Pflicht und Dienst. Und in diesen Verhältnissen besteht das Wesen der Religion. Mit dem Leben

engagiert sie auch das Denken und gibt ihm das Ziel für seine Intention. Darum hat es nicht ein Wertgebiet neben anderen, sondern vollzieht damit entscheidende Umwertungen.

In eigenster Sache kann der Mensch selbst nichts tun. Stützpunkt und Hilfe findet er nur an einem anderen. An sich selbst und seine Taten, an seine Erlebnisse, sogar an seine eigene Sittlichkeit und Frömmigkeit kann keiner glauben. Das alles hilft nicht wider Furcht und Zweifel einer Selbsttäuschung. Weder ihr besonderes Geschick, das immer von außen her bedingt ist, noch den Ablauf des Geschehens in ihr hat die Seele in der Hand. Die Pflicht der Selbstbestimmung mag ein ethisches Ideal und die Pflicht zur Selbstbesinnung ein Erkenntnisprinzip sein. Sie lassen sich aber kaum, höchstens aus großer Entfernung her, annähernd verwirklichen. Sind schon Logik und Ethik in dem Zeichen der Selbstbesinnung und Selbstbestimmung nicht restlos zu verwirklichen, so verliert das vollends seinen Sinn, wenn es auf die Religion angewandt wird. Wie jedes Erlebnis, so wird vor allem das religiöse als Widerfahrnis empfunden, der Laune oder Gunst eines Gegenüber gedankt. Die Seele hat nur, was ihr geschenkt, kann nur, was ihr erlaubt ist. Sie vermag den Ablauf der Erfahrungen, den Eintritt der Erlebnisse, vollends ihren Glauben nicht in eigene Regie zu nehmen, so sehr sie in Freiheit ihren Verpflichtungen nachkommen soll und darf. Denn der Geist weht, wo er will. Aber wird aus jener psychologischen Unmöglichkeit der Selbstbestimmung eine religiöse Möglichkeit, eine theologische Gültigkeit? Denn jeder Eigenwille ist unförmig, und jede Beschränkung der Sinne auf sich selbst ist gottlos.

Diese Versuchung aber wohnt gerade der psychologischen Methode bei. Willkürlich verkürzt sie das wissenschaftliche Blickfeld. Selbstverständlich ist sie wie jede redliche Arbeits-

weise auch zugelassen zur Erforschung der Religion. Aber eine fruchtbare Mitwirkung ist nur garantiert unter kritischer Abschätzung ihrer Leistungsfähigkeiten und Begrenzung ihres Geltungsbereiches nach Maßgabe der ihr zur Verfügung stehenden Mittel. Außerdem ist von vornherein Wachsamkeit am Platz darauf, daß aus der Methode nicht eine Theorie werde. Alle Methode dient der Sache. Solange sie diese Reservierung einhält, ist sie gut. Nur läßt sie sich gerne zu Erklärungen verleiten. Dann begnügt sie sich nicht bescheiden mit der Feststellung und Erhellung der seelischen Begleitmomente, Wirkungsreflexe und Äußerungsweisen des Glaubens, sondern sie erklärt ihn, letztlich aus seelischer Vernunft und Kraft. Damit hat sie aber einen dogmatischen Ansatz gemacht, der sachlich unbegründet und wissenschaftlich anfechtbar ist: alles sei Seele. Und dann wird in die Seele hineingeheimnist, was sie nicht tragen und wieder herausgeholt, was sie nicht geben kann. Manbürdet ihr nicht bloß alle Sehnsüchte, Bedürfnisse und Not auf, sondern auch sämtliche Möglichkeiten der Erfüllung, Befriedigung, der Erlösung und Erkenntnis. Eine peinliche Notzucht. Ein abenteuerliches Beginnen, die Fülle des Lebens mit seinen Bindungen und Lösungen aus dem Inventar der Seele selbstherrlich zu erklären. So voraussetzungslos ein derartiges Unternehmen aussieht, so bedenklich muß es erscheinen dem, der besonnen prüft.

Dann wäre ja die Welt des Glaubens nur die plastische Ausgestaltung der religiösen Innerlichkeit, ihre Gegenstände lediglich Reflexe der Seele, ihre Objekte nur Projektionen des Subjekts. Oder um der seelischen Vorgänge allein willen seien sie da, um das Funktionsgesetz persönlichen Lebens in Betrieb zu setzen hätten sie Bestand. Ihr Reich sei die Provinz des Fühlens, ihr Grund und Recht liege im subjektiven Ansatz des Denkens. Vielleicht wird der Kausalitätstrieb zu ihrer Er-

klärung noch in Anspruch genommen, oder Bedürfnisse erzeugen automatisch einen Hort ihrer Befriedigung in Sinn und Symbol. Alle diese zwangsläufigen Theorien der Religion bedeuten ihre Verkürzung, Entstellung, Aufhebung. Es bleibt zuletzt nur die Schwingungsweite, Produktivität und Kraft der Seele, sonst nichts. Das Seelische ist wirklich, alles andere problematisch und lohnt nicht die Mühe des Nachdenkens. Denn als Funktionen psychologischer Erregungszustände im Ich stehen die objektiven Realitäten doch an der Grenze der Erkenntnismöglichkeiten.

So ungeheuerliche Verkehrungen des religiösen Sachverhalts kann eine psychologische Theorie zeitigen. Sie vergiftet überdies, daß, gemessen am Maß der Wirklichkeit Gottes, das Ich höchst fragwürdig und problematisch wird. Es kann mit allen seinen Anregungen, Stimmungen, Entschlüssen, Bewußtseinsvorgängen, Gefühlen verloren gehen, wenn es nicht Rettung und Bestand findet, d. h. Existenzmöglichkeit vor Gott. Nur so wird seine Behauptung der Welt gegenüber sinnvoll. Oder, nur weil einer gerechtfertigt ist und Frieden mit Gott hat, darf er sich auch rühmen der Trübsale, seiner Schwachheit. Religion setzt immer dann ein, wenn das Ich seine Nichtigkeit, Schuld und Verlorenheit erfährt. Ja, nicht einmal die Gewißheit ihrer Mängel und Nöte kann die Seele auf ihr eigenes Konto nehmen und den Zug ihrer Sehnsucht allein bei sich selber feststellen. Vielmehr kann sie nur suchen, weil sie gefunden, erkennen, weil sie erkannt, lieben, weil sie geliebt ist.¹⁾

Im übrigen wird man freilich den Wert einer intuitiven sogar analytischen Psychologie hoch veranschlagen dürfen, solange sie nur von Erklärungsgelüsten und Ableitungsversuchen geziemend Abstand nimmt, solange sie sich rein auf ein Ver-

¹⁾ 1. Kor. 13, 12. 1. Joh. 4, 13.

stehen einstellt, das kritisch seiner Grenzen sich bewußt ist. Nur bei methodischer Beschränkung ist die Psychologie Meisterin. Dann sieht sie ab von den Weltbeziehungen der Seele und läßt auch ihr Gottesverhältnis offen d. h. möglich sein. Ihr Beobachtungsfeld bleibt einfach auf die Psyche beschränkt. Brauchbar bleibt sie solange sie diese Grenze kennt. Sonst führt sie unfehlbar zu einer akosmistischen Metaphysik und einer atheistischen Theologie, der die Welt fragwürdig und Gott ewig problematisch bleibt. Vor lauter Ich vergißt sie das Du, vor eitel Innerlichkeit verliert sie das notwendig Äußerliche, vor lauter Seele sieht sie Gott nicht mehr. Oder sie erklärt geschwind das Ich, die Welt und Gott nur als Produkte ihres eigenen Vermögens und ihrer bewegten Phantasietätigkeit.

Fruchtbar dagegen bleibt die Psychologie, solange sie erkenntnistheoretisch neutral sich verhält, oder zu der Einsicht sich bequemt, daß das Leben der Seele nicht aus ihr selber stammt, sondern gezeugt und bedingt ist durch transpsychologische Gründe, als inneres Geschehen nur Empfängnis ist oder Wiederhall auf ein äußeres. Jeder seelischen Diesseitigkeit ist eine außerseelische Jenseitigkeit zuzurechnen. Aber nur jene kann Gegenstand und Aufgabe der psychologischen Betrachtung sein. Zu einem Urteil über das Wesen dieser wirkenden Faktoren braucht sie nicht zu kommen. Sie interessiert allein das „Wie“. Woher die Antriebe kommen mögen, bleibt ihr einerlei. Sie nimmt nur eine Umwelt der Seele als Voraussetzung an, die physisch, kulturell oder personal sein kann, als Natur, Geschichte, Gesellschaft, Welt oder Überwelt bezeichnet werden mag. Eine Fülle von Beziehungsbildern der Seele zur Umwelt, Vornwelt, Nachwelt, Überwelt läßt sich vergegenwärtigen. Für jede dieser realen Verknüpfungen fehlen aber der Psychologie die wissenschaftlichen Mittel. Sie vermag den Weg vom Geschehen

innerhalb der Seele zu ihren Verhältnissen nach außerhalb nicht mitzumachen und kündigt vor diesen ihre Zuständigkeit.

Umgekehrt muß freilich rechter Glaube jederzeit eine Grundbeziehung zur Seele haben und behalten. Er wird immer irgendwie seelisch empfunden, erfahren, erlebt, errungen und besessen. Und diese Bezogenheit des Glaubens, seiner Vorstellungen, Gedanken, Sätze auf Seele überhaupt wird zu einer Art Grundmaß für lebendige Religion. Denn jeder Glaube, der diese Bezogenheit auf die Seele nicht hätte, wäre tot an ihm selber. Also bleibt die Behandlung der seelischen Anknüpfung und Unterlage des Glaubens eine Aufgabe der Theologie, die sie mit Hilfe der Psychologie in Angriff nimmt. Nur kann die Psychologie nicht erste Disziplin einer Religionswissenschaft sein. Denn bevor diese beginnt, muß das Wesen der Religion ihr vertraut sein. Sonst bleibt sie blind, ist ihre Bemühung bedeutungslos, sind ihre Ergebnisse Willkür und Zufall. Erst recht wäre im Blick auf das Wesen der Religion eine Wissenschaft unter rein seelischem Gesichtspunkt ein Unding. Denn hier ist nicht Seele allein da. Sie ist nur ein Glied, nicht Träger der Religion. Nur empfangend, nicht begründend kommt das Selbst hier in Betracht. Wo sie aber empfängt, steht die Seele in Beziehung zu einem Gegenüber. Grundtatsache bleibt nicht die Seele, sondern ein Verhältnis zu ihr, und nur als Verhältnis ist Religion ernst zu nehmen. Erst wo Beziehung auf ein Gegenüber als Gott gewonnen ist, liegt Glaube vor.

Endlich aber kennt und übt die Psychologie meist nur innerseelische Teilgesichtspunkte, treibt Analyse in einzelnen Provinzen. Sie sieht zu, was in den Bereichen der Seele als Geschehen feststellbar ist. Die Religion aber engagiert nicht einen Teil der Menschen nur, sondern setzt das Ganze in ein Verhältnis. Für sie handelt es sich nicht um Gefühle, die in der Seele wohnen, sondern um die Seele, die in einem Ver-

hältnis wohnt. Daher ist für die Theologie eine psychologische Zerlegung innerseelischer Bereiche eine sekundäre Aufgabe gegenüber jener Bezogenheit der ganzen Seele auf ein außerseelisches.

Sie fragt daher, was geschieht mit (nicht: „in“) der Seele und bestimmt ihr Gesamtverhalten? Das folgt stets aus einem Grundverhältnis als sein Ausdruck. Es rotiert nicht um ein Ich, sondern dreht sich um das göttliche Du. Ihr Leben ist nicht ein Zustand, sondern die Funktion einer Beziehung, nicht Lyrik, sondern Dramatik. Verhältnisdramatik ist das Urphänomen der Religion, die Beteiligung an einem Verhältnis die sich als Verhaltensweise ausdrückt. Daher ist das Beziehungsbild für alles Verständnis der Religion unentbehrlich. Will man die Religion ihrem Wesen nach als ein Ganzes begreifen, so kann es nicht genügen, lediglich den inneren Bezirk der Seele abzutasten. Wenn also die Religion sachgemäß als Beziehung und nicht als Zustand betrachtet wird, so tritt an die Stelle psychologischer Selbstbeobachtung die soziologische Synopse. Und die Religionswissenschaft kann nur als Verhältnislehre beginnen aber nicht mit einer Seelenlehre.

Es bedarf zum Schluß gar nicht des Nachweises, der Wiederholung, daß die Psychologie neutral zur Wahrheitsfrage steht. Schon in der Wirklichkeitsfrage versagt sie, sofern die Grundtatsache nicht Seele ist, sondern Verhältnis. Ist erst das religiöse Verhältnis zu seinem Recht gekommen, dann darf eine Psychologie auch alle seelischen Motive auffuchen, sowie auf Folgeerscheinungen jenes Grundverhältnisses hinweisen. Vielleicht liegt die Religionspsychologie überhaupt auf der Scheide zwischen Theorie und Praxis und hält beide verbunden miteinander. Wo man praktisch mit der Pflege des religiösen Lebens zu tun hat, ist sie jedenfalls unentbehrlich; in der Dogmatik von Nutzen wohl insofern, als sie vor einem Intellektualismus bewahrt. Im wesentlichen aber leistet sie

der Praxis vorbereitende Dienste, indem sie die seelische Empfänglichkeit studiert und die Mittel der Einwirkung auf die Seele beobachtet. So verfolgt sie den Weg vom religiösen Erlebnis zur Sprache, zum Zeugnis, Bekenntnis, Gebet, überhaupt die Wendung vom Eindruck zum Ausdruck. Genau zwischen beiden liegt ihr Feld. Sie hat das Gebiet zwischen Impression und Expression in wissenschaftlicher Hut. Darüber hinaus ist sie nicht mehr zuständig.

b) Kritik der historischen Methode.

Weder das praktische Interesse an der Verwurzelung der Religion im persönlichen Lebensgefühl ist hier wichtig, noch ist der pädagogische Gesichtspunkt subjektiver Lebensgewinnung im folgenden maßgebend. Entscheidend ist dies, daß das Ich in der Religion übersubjektive Bestimmtheit und Verantwortung spürt. Dem Frommen ist es ja immer gewiß, daß er seinen Glauben nicht aus sich selber hat und nicht für sich selber. Er empfängt ihn und gibt ihn weiter; er ist Erbe und Ahne zugleich, Nachkomme und Vorfahr. Empfangend und gebend ist er eingegliedert in den rhythmischen Wechsel der Generationen und ihr Naheinander. Da ist der Mensch nicht nur passiv, sondern aktiv, nicht nur abhängig, sondern frei, kein Reservoir allein, sondern ein Quell, nicht Objekt der Vergangenheit nur, sondern Subjekt, das Zukunft schafft, das Ende einer Tradition und der Anfang des Fortschritts. Der geschichtlich eingestellte Mensch erinnert sich voll Rücksicht und Pietät der Urzeiten in Welt- und Geistesgeschichte. Zugleich ist er von Erwartung gespannt und verpflichtet im Blick auf eine Endzeit, die er mit heraufführen darf und soll. Die Seele des geschichtlich orientierten Menschen ist nicht nur Wirkungen und Eindrücken ausgesetzt, ohne zu wissen, woher sie kommen, wie auf der rein psychologischen Stufe.¹⁾ Vielmehr

¹⁾ S. oben S. 147 f.

steht er als Glied in Bewegungen und erkennbaren Entwicklungszusammenhängen. Nach rückwärts und vorwärts lassen sich Beziehungen suchen und finden, ist Fortschritt und Rückschritt nachzuweisen als subjektive Erfahrung und als objektives Ereignis. D. h. die ganze Bewegung wird erkennbar als Geschichte und bleibt doch ein Geschehen, auch unabhängig von allem Erkennt- und Verstandenwerden. Sie bewegt sich doch.

Dieses geschichtliche Gefühl löst einen Lebensrhythmus aus von erheblicher, nach beiden Seiten, in die Vergangenheit und Zukunft hinein, zu steigender Schwingungsweite. Wo das Bewußtsein geschichtlicher Zusammenhänge erwacht ist, scheint der Individualismus prinzipiell verlassen. Auch die Wissenschaften werden genötigt, ihre Betrachtungen über die Vorgänge in der Seele hinaus zu richten auf weitere Sicht. Die Horizonte werden verlegt und neue Perspektiven eröffnet. Mittlerweile sind geschichtliche Beziehungen bald dahin, bald dorthin versucht und reichlich ausgekostet worden. Schienen sie doch eine Möglichkeit des Lebens zu sein. Verhießen sie doch Loszukommen von dem eitlen Individualismus und die Gelegenheit zu Verhältnissen. Inzwischen ist dem historischen Enthusiasmus eine starke Ernüchterung gefolgt. Der Individualismus wurde nicht paralysiert und ein Lebensverhältnis nicht gefunden, wohl aber ein sinnloses Beziehungsgewirr, in dem das Ich sich aufgibt, vergift, verliert und nicht findet. Nur Schatten zu beschwören ist der Geschichte tragischer Teil und sie leben allein durch das sinngebende Subjekt. Heute hat erst ein starkes Gemeinschaftsbedürfnis den psychologischen Individualismus und den historischen Subjektivismus überwunden.

Auch die Theologie hatte längst ihr Augenmerk gerichtet auf die Geschichtsbeziehungen des Glaubens. Und der Glaube hat in der Tat mehr als bloße Stimmungsverwandtschaft mit

dem historischen Sinn. In dem Bedürfnis nach Anlehnung und Autorität, in den Empfindungen der Dankbarkeit und Pietät begegnen sich beide. „Was hast du aber, das du nicht empfangen hast?“ ¹⁾ Der Glaube ist überzeugt davon, daß er von Gnade lebt und Geschenkcharakter hat. Für das Wesen der Gnade, die im Glauben sich spiegelt, gibt die Geschichte ein anschauliches Schema, ein funktionelles Gesetz. Die Geschlechter der Geschichte schenken einander und empfangen. Der Glaube des Erben gedenkt daran und vergißt nicht, was ihm Gutes geschehen ist. Ihm bleibt die Erinnerung an seine Herkunft samt den Umständen seiner Entstehung. Sie liefern eine geschichtliche Anschauung für die Glaubensmaxime: „nicht aus eigener Vernunft noch Kraft.“ Durch ihr Beziehungsweben ist die Geschichte dem Glaubensleben verwandt, während sich die Psychologie ganz indifferent zu ihm verhält, indem sie die Seele methodisch isoliert. Jedes Bekenntnis des Glaubens aber, sei es einsam oder gemeinsam, ist geschichtlicher Anschauung voll.

Aber auch abgesehen von Schema und Rhythmus, Bild und Erscheinung, hat die Geschichte als Perfektum apriorische Funktion für und in dem Glauben. Das „zuerst geliebt“ kennzeichnet göttliches Tun. Es kommt immer zuvor, ist geschehen, abgeschlossen und vollendet. Anders vermag es der Glaube nicht aufzunehmen. Darin liegt eine sehr innige Beziehung des Glaubens auf die Vergangenheit. Und diese innerliche Geschichtsbeziehung des Glaubens wiederholt sich in der ebenso wesentlichen Wendung auf die Zukunft: „es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wann es erscheinen wird.“ ²⁾ So hat der Glaube eine historische Relation in sich, die ihn auf die Vergangenheit richtet und auf

¹⁾ 1. Kor. 4, 7.

²⁾ 1. Joh. 3, 2.

die Zukunft spannt. Glaube und Geschichte sind organisch aufeinander angewiesen.

Zwar ist noch zwischen historischer Einstellung und dem Glauben kritisch zu unterscheiden. Ebenso heißt es sich hüten davor, die geschichtliche Bewegung mit dem lebendigen Gott zu vereinerleien. Sie ist nur eine seiner Offenbarungsweisen und der Glaube auf diese angewiesen. Im übrigen ist der Sinn für Geschichte dem Glauben nur ähnlich, nicht kongruent. Nur auf der Basis gegenwärtiger Ewigkeit ist die Beziehung des Menschen auf Vergangenheit und Zukunft Glaube. Ewigkeit und Gegenwart sind für die Glaubensbeziehung wesentlich. Die Essenz und der Wert des Glaubens liegt darin, daß er Gott gegenwärtig hat. Er hat ihn nicht als Raub und gewaltsame Bemächtigung, sondern so, daß er auf die Geschichte sieht, den Willen Gottes aus seiner Gabe erkennt und ihm gehorsam wird. Glauben heißt, die Erscheinung des Erhabenen in der Niedrigkeit ehren, lieben und sich nicht ärgern daran, emanzipieren davon kraft eigener Gedanken. Er kehrt ein in die Hütte Gottes bei den Menschen. Da sinkt er nieder und betet an. Also erst vor der Form seiner zeitlichen Existenz, seiner geschichtlichen Erscheinung ist der Glaube vollziehbar und möglich. So hat es Gott gefallen, daß der Mensch Unendliches in endlicher Geburt habe und halte. Seitdem ist die Geschichte nicht mehr zu übersehen oder zu unterschlagen. Sie wird wichtig als Horizont, durch den der Glaube hindurchschaut, als Vorhang, durch den er hineingeht in das Heilige. Sie ist ein irdischer Schattenriß himmlischer Dinge.

Das von der Geschichte eigenwillig sich emanzipierende spekulative Denken über Gott hat keinen Glaubenswert. Bleibt schon die praktische Fruchtbarkeit solchen Gebarens fragwürdig so fehlt ihm erst recht die theologische, die prinzipielle Bedeutung. Sie gewinnt es erst durch dankbare Beziehung auf

die Geschichte. Hier ist Gottes Denken und Wollen mittelbar und anschaulich geworden, gegenständlich und sinnlich an einer seinem unsinnlichen Wesen heterogenen Existenz. Die Geschichte befreit aus der Verflüchtigung und Gedankenblässe, vermittelt Wirklichkeit des Geistigen, Leiblichkeit des Heiligen, Realpräsenz des Ewigen. Jedenfalls begegnet sie dem Wirklichkeitsbedürfnis in der Religion. Sie reagiert auf alle rein subjektiven Einstellungen auf eigene Erfahrung, eigene Erlebnisse, eigene Seelenvorgänge, die sich so gern breitmachen und kommt dem Verlangen nach greifbarer Objektivität entgegen, die verehrungswürdig ist. Der Glaube gewinnt aus der Geschichte jene Positivität, an die er anknüpfen, auf die er sich stellen kann. Unausrottbar ist sein Interesse an einer Wirklichkeit außer ihm. Er will aus dem Reich der Wünsche in eine Welt des Seins kommen, vom bloßen Gedanken zur Sache sich bekehren, vom Mythos zur Tatsache sich bequemen. Nur ist der Begriff der religiösen Wirklichkeit nicht auf das geschichtlich Feststellbare zu reduzieren. Historische Realität und Glaubensgegenständlichkeit decken sich nicht.

Serner sind viele Ereignisse geschichtlich wirksam, interessant, wirklich und bedeutsam, ohne deshalb von religiöser Qualität zu sein, so daß sie Vertrauen und Gehorsam verdienen, Hingabe und Opfer verlangen können. Geschichtswissenschaftliche Resultate und des Glaubens letzte Tatsachen sind nicht identisch. Das führt auf eine grundsätzliche Frage: wann und unter welchen Bedingungen erlangt ein geschichtliches Faktum religiöse Dignität, den Charakter eines Glaubensgegenstandes? Der Unterschied zwischen religiöser Wirklichkeit und geschichtlicher Wahrheit ist ein prinzipielles Problem. Schließlich ist nicht zu vergessen, daß der Glaube vieler, ja der meisten Frommen als Kampf und Friede mit Gott in der Stille verläuft, verborgen vor den spähenden Augen zudringlicher Wissenschaft. Er vollzog und

vollzieht sich unterhalb der Schwelle historischer Wichtigkeit — und hat dennoch oder gerade darum religiöse Bedeutsamkeit, die zu ihrem sachlichen Recht in der Theologie auch dann kommen muß, wenn etwa die Geschichtswissenschaft keine Notiz von ihr nimmt. Mag die Nachwelt auch niemals Kunde davon erhalten, ist er doch bekannt und wertgeachtet vor Gott. Umgekehrt kommt einem historisch betonten Sachverhalt, der geschichtliche Erinnerung stets für sich in Anspruch nehmen darf, allein um solcher Markierung und Behauptung willen noch kein religiöser Wertcharakter zu. Vielmehr erst da, wo er sich als Offenbarung Gottes gibt und dementsprechend wirksam wird. Darum darf die Lösung des religiösen Realitätsproblems nur eine Weile auf geschichtlichem Weg versucht werden. Dann aber heißt es ebenso energisch unter die Schwellenhöhe des Historischen hinab wie über sie hinauf.

Das theologische Problem besteht jedenfalls in der Spannung der Faktoren Glaube und Geschichte. Es handelt sich dabei um die Verdeutlichung ihrer inneren Beziehungen, ihrer notwendigen Zusammengehörigkeit neben ihren Differenzen. Glaube und Geschichte können zu diesem Zweck zunächst als Realitätsbegriffe in Betracht kommen, so daß der Unterschied zwischen geschichtlicher Tatsächlichkeit und der Wirklichkeit des Glaubensgegenstandes klar wird. Sodann können Glaube und Geschichte auch als Beziehungsbegriffe erörtert werden, die einen Lebensrhythmus bezeichnen. Da wird der Unterschied wiederum deutlich. Der historische Zusammenhang besteht in der Bewegung die der Wechsel der Geschlechter in der Zeit hervorruft. Auf dieser geschichtlichen Linie aber kann sich religiöses Leben nicht voll entwickeln. Da wird es herabgestimmt zu den monotonen Akten der Aufnahme und Weitergabe von Traditions-gut. Da kann es sich ganz verlieren, verflüchtigen und entschwinden im Rhythmus der enteilenden Zeit wie eine Welle im Strom.

Demgegenüber erscheint die Religion nicht nur als Bewegung, sondern auch als Ruhe, nicht nur als Erbe, sondern als Besitz. Die Religion hat Gegenwart und die Geschichte nur Vergangenheit. Religion ist ein Verhältnis, Geschichte nur Beziehung. Während jene mit dem Ewigen verbunden ist, ergibt historische Dependenz, Anschluß an eine geschichtliche Persönlichkeit kein Verhältnis, sondern höchstens eine problematische Beziehung. Geschichtliche Beziehungen sind kein Lebensverhältnis. So fühlbar jene sein mögen, Gemeinschaft stiften sie nicht. Gemeinschaft will Gegenwart. Die strenge Wissenschaft der Geschichte aber kennt nur Vergangenes und bricht vor der Gegenwart ab. Sie regelt nur die Beziehungen des Nacheinander und die Ablösungen in der Zeit. Während die Geschichte aber weitergeht, verweilt man in Verhältnissen. Und diese verlangen eine Wissenschaft des gleichzeitigen Nebens- und Beieinanders, Wider- und Säreinanders. Eine Verhältniswissenschaft eröffnet darum für das Verständnis der Religion neue Möglichkeiten, zumal da, wo die historische Methode versagt. Endlich können Glaube und Geschichte als Erkenntnisfunktionen begriffen werden. Da tritt das religiöse Erleben, Überzeugtsein auf die eine Seite, geschichtlicher Sinn und historisches Erkennen auf die andere.

Unter Hinweis auf die historische Kritik kann von einer Gefährdung des Glaubens durch die Geschichtswissenschaft geredet werden. Doch nur dann, wenn an die Stelle der Geschichtswissenschaft eine intellektuelle Stimmung tritt, die als Historismus von jener gebührend zu unterscheiden ist. Berechtigte Skepsis und methodisch regulierter Relativismus wird hier ungehemmt zu einer einseitigen Sehgewöhnung. Kritische Quellenbehandlung, Analogie, Korrelation, kurz, alle Mittel historischen Begreifens sind dann nicht mehr auf ein zu gewinnendes Geschichtsbild konzentriert, sondern wachsen sich aus zu einem

Gesamtverhalten des Menschen zur Welt, des Ich zur Wirklichkeit. Aus einer methodisch gebändigten Art des Denkens und Betrachtens wird ein zuchtloser Lebensstil, der immer das Bedingte dem Unbedingten vorzieht, Entscheidungen vermeidet, bei Vorläufigem resigniert. Aus einem Prinzip wissenschaftlicher Fragestellung und Anschauung, aus dem Recht zu kritischer Prüfung der Quellen, aus der Pflicht zur Skepsis gegenüber Überlieferungen wird eine totale Abneigung gegen alles Überkommene, gegen die Bindungen traditioneller Normen, gegen die Ansprüche von Institutionen, gegen jede Fixierung der Überzeugungen und Bekenntnisse. Aus den Angelegenheiten des prüfenden und sichtenden Intellekts wird eine Gesamtreaktion menschlicher Natur und individuellen Lebens, d. h. Ablehnung von Autorität, Gesetz, Dogmen in den Formen der Überlieferung und Tradition. Ohne Kontrolle fester Maßstäbe bleibt man lieber ungebunden im Wechsel seiner Erlebnisse hängen. Der Hinweis auf den Relativismus historischer Methodik ist dann nur eine gefundene Formulierung, eine nachträglich konstruierte Rechtfertigung jener tieferen Abneigung gegen Bindungen aller Art. Hinter der Gebärde historischer Strenge verrät sich doch eine zersetzende Gesinnung. Von dem Druck und Zwang, von der Würde und dem Anspruch irrationaler Tatsachen entlastet ja immer geschichtliche Erklärung.

Umgekehrt kann wiederum gezeigt werden und will daran erinnert sein, daß bei aller Geschichtskennntnis Aprioritäten gläubiger Art maßgebend beteiligt sind. Jedes Geschichtsbild wächst aus Glaubenswurzeln und bleibt mit Lebensentscheidungen dauernd verwoben und verwachsen. Eine kritische, d. h. ihrer Voraussetzungen, Bedingungen und Grenzen bewußte Historik wird diese Tatsache nicht verkennen. Jede Umbildung gegebener Notizen und Quellen zu einem Gebilde der Geschichte ist von nationalen, sozialen Wertungen, von ethischen und religiösen

Motiven getragen. Das sind notwendige Determinanten des allgemeinen Begriffs der Geschichte zu konkreter Gestaltung derselben. Denn Geschichte überhaupt gibt es nicht; vielmehr immer nur unterschieden in Kunstgeschichte, Kulturgeschichte, politische Geschichte, Offenbarungs- und Heilsgeschichte. Der Geschichtswissenschaft genügt es dabei, daß jene persönlichen Bejahungen und letzten Überzeugungen ordnende, gestaltende, betonende Wirkung auf ein jeweils versuchtes Geschichtsbild haben. Kunstwerk, Vaterland, sittliches Ideal, Gemeinschaft, Christus, Gott haben aber einen objektiven Sachgehalt mit eigener Strukturgesetzmäßigkeit und Würde. Sie weisen über das Maß ihrer geschichtlichen Verwirklichung und Sinngebung, wie über die Summe ihrer Wirkungen hinaus. Ihre Gültigkeit liegt jenseits der Kreise historischen Interesses.

Die Geschichtswissenschaft verzichtet darauf, diesen überempirischen Gehalt zu erfassen und sich um sein Recht zu bemühen. Sie überläßt diese Aufgabe systematischen Disziplinen. Sie hält sich lieber an das Quellenmaterial, an das Reich der Erscheinungen, d. h. soweit jene Sachgehalte sichtbare und kundbare Begebenheiten geworden sind. Hier ist ihre Domäne. Mag die Geschichte auch immer der Ort sein, wo Lebensentscheidungen vollzogen wurden; ihre wissenschaftlichen Erklärungsmöglichkeiten reichen nirgends aus, sie rastlos zu motivieren. Sie wahrt ihre Reserviertheit, wenn es gilt, ein Geschehnis aus seiner Beziehung auf Gott zu deuten, eine Begebenheit als göttliche Wirkung zu verstehen. Und ob sie schon über ein relativierendes Sowohl-als-auch hinauskommt zu Ergebnissen und Resultaten, reicht sie mit ihren Mitteln nicht unmittelbar vor das Entweder-oder, wo der Wille absolute Bestimmung erfährt, die religiöse Frage Antwort erhält, der Sehnsucht Erfüllung wird, verfehlt sie nicht auf die Scheide der Lebensgefahr und Lebensgewinnung, wo das ewige

Schicksal als Seligkeit oder Gericht sich hereinsenkt und Entscheidung verlangt.

Trotz aller Illustration und Pädagogik, die sie übt und • dafür sie zur Verfügung steht, läßt sie Glaubensfragen grundsätzlich offen, Offenbarung nur möglich sein. Ihre Nachweise sind vor dem Heute immer vergangen, für jegliches Jetzt immer nur vorläufig. Durch die Schilderung vergangener Lösungen ist das Maß gegenwärtiger Verbindlichkeiten nicht erfüllt, an ihren hypothetischen Resultaten weder unbedingte Direktive zu gewinnen noch das Gewicht voller Verantwortlichkeit zu spüren. Darum hält sich eine ihrer Kapazitäten bewußte kritische Historik weder positiv noch negativ in Glaubensfragen für zuständig: Sie hat das Recht, solche aufzuschieben oder vor ihnen auszubiegen. Eine Beschäftigung mit dieser verlangt man von ihr nicht. Bestimmte Antworten auf sie erwartet man von ihrer Seite ebensowenig wie apodiktisch urteilende Ablehnung.

IV.

Leben und Wort.

Wird die Religion als Leben definiert und das Leben als Verhältnis verstanden, so beruht das Verhältnis auf dem Wort. Das Wesen des Wortes entspricht dem des Lebens, des Lebens, das Gemeinschaft ist. Zwischen Gemeinschaft, Leben und Wort besteht eine organische Systematik. Der Zusammenhang dieser Begriffe zu einem geschlossenen Gedankenkreis ist auch für das Christentum des Neuen Testaments charakteristisch. Er sei hier skizziert.

1. Eine biblische Orientierung.

Gott ist das Prinzip des Lebens. Ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ.¹⁾ Und von Jesus heißt's, daß er als besondere Gabe das Leben „in sich selber“ hat. Καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.²⁾ Ihnen gegenüber grenzt Paulus, der Theologe, mit prägnanter Schärfe den Menschen ab: Er hat nicht das Leben „in sich selber“. Οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν ἐαυτῷ ζῇ.³⁾ Der Mensch erhielt die ζωὴ nur als Anteilnahme an Gottes Leben. Er hat es in der Gemeinschaft mit Gott durch die Versöhnung. Er hat das Leben „um der Gerechtigkeit willen“, ⁴⁾ διὰ τὴν δικαιοσύνην sagt Paulus. So kommt es zu einem Leben „im Geist“. ⁵⁾ Geist haben, heißt in Gemeinschaft mit Jesus Christus stehen, heißt leben im Anschluß an seine Person und in seiner Jüngerschaft. Aber Geistbesitz ist Kindschftsverhältnis. ⁶⁾ Um in das göttliche Leben die Menschheit hinein-

¹⁾ Joh. 5, 26.

²⁾ a. a. O.

³⁾ Röm. 14, 7.

⁴⁾ Röm. 8, 10.

⁵⁾ Röm. 8.

⁶⁾ Röm. 8. (1. Joh. 3, 1 ff.)

zuziehen, dazu ist Christus erschienen. Die Verbindung mit ihm macht's, das Bleiben in ihm ist Leben, die Trennung von ihm Tod. Und die Verbundenheit ist eine gegenwärtige. Sie beruht auf dem Wort, ist ein Bleiben bei seinem Wort. *Ἐὰν ὑμεῖς μένητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε.*¹⁾ Leben heißt *τηρεῖν τὸν λόγον.*²⁾ Das *τηρεῖν τὸν λόγον,*³⁾ *τὰς ἐντολάς*⁴⁾ ist zugleich das Kennzeichen der Liebe zu ihm, also wiederum eine Verbundenheit durch das Wort. Sie macht „rein“. *Ἦδη ὑμεῖς καθαροὶ ἔστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν.*⁵⁾ Einerlei ob man dies *τὸν λόγον* auf 13, 10 beziehen darf oder nicht: jedenfalls besteht ihre Reinheit in der Berufung zu ihm oder in seiner Gegenwart. Immer sind die Jünger durch das Wort der Vergebung unter Gottes Wohlgefallen gestellt. Ihre Reinheit beruht auf dem dauernden Verkehr mit Jesus, ist ein Verhältniszustand, den sein Wort herbeiführt. Offenbar waren sich die Jünger der Bedeutung dieses Sachverhaltes nicht bewußt. Und ob sie schon die Zusammenhänge nicht durchschaute, doch war die Verbindung zwischen dem Weinstock und den Reben hergestellt; in dieser Gemeinschaft waren sie rein und fähig zur Frucht. Nicht durch eigene Kraft sondern *διὰ τὸν λόγον*. Darin liegt etwas Unbedingtes, und natürlich ist sein Inhalt wichtig. Aber müßig ist die Frage, ob da ein einzelnes Wort gemeint sei oder die Summe aller Worte, die Jesus geredet hat. Nein, daß überhaupt zu ihnen gesprochen wurde, und gerade von ihm, das versetzt sie ins Lebensverhältnis. Jedes Wort ist eine Äußerung des Lebens und wirkt Leben; indem es *κοινωνία* schafft, ist es *λόγος τῆς ζωῆς*.⁶⁾ Er „hat sie zu seinen Jüngern, aber eben damit auch fähig zu einer ihrer Gemeinschaft mit Jesus entsprechenden Lebensführung gemacht und macht sie der fortgesetzten, reinigen-

¹⁾ Joh. 8, 31.

²⁾ Joh. 8, 51.

³⁾ Joh. 14, 23.

⁴⁾ Joh. 14, 15.

⁵⁾ Joh. 15, 3.

⁶⁾ 1. Joh. 1, 1.

den Pflege des Vaters wert".¹⁾ Jesu Wort ist der Bringer von Gnade und Wahrheit.

"*Ἰνα κηρύξω εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον* (Mark. 1, 38) — so bestimmt Jesus selbst seinen Beruf. Und der Evangelist meldet *καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον*. Sein Wort ist Lehre: „ich sage euch“ — „ich bin gekommen . . .“, ist Vollzug der Vergebung, Wort der Hilfe, ist Zuspruch und Strafrede. Es steht in der Form des Imperativs oder benutzt Zitate. Es fragt und erwartet Antwort. Es gibt Antwort auf Fragen und antwortet gern durch Gegenfragen. Jesus erachtet aber auch als „Wort“ was aus dem Mund eines Menschen kommt. *Διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὑπαγε* sagt er zur Kanaanitin. Mark. 7, 29. Ihr großer Glaube drückt sich im bittenden Worte aus: *μεγάλη σου ἡ πίστις*. Matth. 15, 28. Wenn die Jünger Rechenschaft geben von dem, was sie bei dem Meister festhielt, so weisen sie nicht auf seine unvergleichliche Individualität oder machtvolle Persönlichkeit, sondern darauf, daß er Worte des ewigen Lebens hat. Darum folgen sie ihm nach. Umgekehrt heißt's vom reichen Jüngling, *ἀπῆλθεν λυπούμενος*, weil er unmutig wurde über Jesu Rede: *στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ*. Mark. 10, 22. Aus der Art, wie sich einer zu seinem Wort verhält, folgt, ob er von Jesus getrennt ist oder verbunden bleibt mit ihm. Jesus selbst stellt seine Person und sein Wort zusammen: *ἐνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου* (Mark. 8, 35) muß einer sterben können und wird er seine Seele retten. Oder Jesus beugt der Geringschätzung des Wortes vor *ὅς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους . . . καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν*. Mark. 8, 38. Die Geringschätzung des Wortes trifft Jesus selbst. Es besteht die Versuchung, sich des Wortes zu schämen, weil es unbedeutend erscheint, klein und ohnmächtig.

¹⁾ Theodor Zahn: Das Evangelium des Johannes. 1. u. 2. Aufl. 1908. S. 569.

Man kann sich an seinem Wort ärgern, weil es scheinbar widerlegt ist durch die Ereignisse und nicht bewährt durch den Gang der Dinge.

Aber sein Wort ist von ihm nicht zu trennen. Er ist selber in seiner Person der Repräsentant des göttlichen Wortes und als solcher Brot des Lebens; darum auch die Verkündigung von ihm ewiges Leben. Also ist die systematische Verknüpfung von Wort und Leben, von Geist und Wort, von Leben und Gemeinschaft im Neuen Testament durchgängig vollzogen. Von Paulus und Johannes sowohl wie von Petrus, der die Wiedergeburt geschehen läßt *διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος* (1. Petr. 1, 23); in den Synoptikern nicht minder. Denn auch hier lebt der Mensch *οὐκ ἐπ' ἄρτι μόνω . . . ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένω διὰ στόματος θεοῦ*. Zugleich ist durch dies Zitat die Beziehung zu Anschauungen des Alten Testaments hergestellt.

Im Neuen Testament ist *ὁ λόγος*, einige Male gleichbedeutend mit *τὸ ῥῆμα*, terminus technicus. Er steht absolut und bedeutet dasselbe wie *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, . . . *τοῦ κυρίου*, . . . *τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Die Genetive bezeichnen seinen Ursprung, seinen Inhalt, seine Autorität. Oder der Ausdruck ist als nomen regens dem Christentum vorgesetzt, je nachdem es verstanden wird als Gnade und Wahrheit, Heil und Evangelium, als Religion des Kreuzes und der Versöhnung. Es heißt *ὁ λόγος τῆς χάριτος, τῆς ἀληθείας, τῆς σωτηρίας, τοῦ εὐαγγελίου, τοῦ σταυροῦ, τῆς καταλλαγῆς*. Das „Wort“ bezeichnet die Form, in der der ganze Inhalt überhaupt da ist. Alles, was Gott für die Welt und Menschen getan hat, ist, kurzgefaßt: *ὁ λόγος*. Die ganze Offenbarung erscheint als „Wort“. Es ist der Schlüssel zu den Tatsachen, der Nerv ihres Lebens, der Hebel ihrer Verlebendigung. Es ist das Organ der Mitteilung dessen, was den Menschen von Gott zu sagen

ist. Wort Gottes ist der Name für das Wesen des Christentums wie es das Neue Testament selbst bestimmt. Der *lóyos* ergeht an alle. Und schon der Sprachgebrauch verrät den universellen Zug. Als Religion des Wortes ist das Christentum absolut. Der Absolutheitsbeweis ist im Hinblick auf das Wort zu führen, nicht für das Prinzip oder die Idee des Christentums, auch nicht in der Richtung auf die geschichtliche Intensität oder historische Monumentalität seiner Erscheinung. Himmel und Erde werden vergehen, aber seine Worte werden nicht vergehen. Darauf allein beruht die Absolutheit des Christentums.

Das Alte Testament kennt die Figur *דְּבַר-יְהוָה*. Da ist der Inhalt des Gottespruchs auch von unbedingter Geltung. Er soll weitergesagt werden. Aber die Rede geht zunächst an den Propheten. Er ist's, der das Wort vernimmt und trotz seines Sträubens kann er nicht anders, er muß es verkündigen. Und doch ist der Spruch zunächst exzeptionell adressiert. Für das Vernehmen desselben ist der Ausdruck *רָאָה* gebräuchlich. Er weist auf eine außerordentliche Art der Beziehung hin, auf ein „Schauen“ im ekstatischen Zustand, auf ein besonders dafür empfängliches Organ. Außerdem ist *דְּבַר-יְהוָה* noch nicht Kategorie für das Ganze, wie im Neuen Testament. Der Theologe des Hebräerbriefts hat Wesen und Unterschied auf eine treffende Formel gebracht¹⁾: Gegenüber der vereinzelt und sporadischen Kundgebung Gottes im Alten Bunde, steht die in der Fülle und Summa, die im Sohn selbst erschienen ist und Gestalt gewonnen hat, die so als eine Macht innerhalb des Weltganzen fortwirkt.²⁾ Daran schließt sich unsere

¹⁾ Hebr. 1, 1.

²⁾ Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität. Von Hermann Cremer. 10. Auflage. Göttingen 1915, Friedrich Andreas Perthes A. G.

systematische Erörterung an, die das Gebilde des Wortes zu einem Gegenstand des Nachdenkens macht. Sie kann seine Wirkungen verfolgen, sein Werden verstehen und sieht schließlich ihre wichtigste Aufgabe darin: sein Wesen zu erläutern. Sie hält dafür, daß die Fülle der Wirkungen ebensowenig das Wesen des Wortes erschöpft wie die forschende Bemühung um das Werden derselben.

2. Das Wort als Expression und Tradition.

Psychologisch angesehen ist das Wort sprachgewordenes Seelenleben, Ausdruck für einen inneren Zustand, Übersetzung von Erregungen und Empfindungen in die Form der Aussage. Wo die Seele sagen kann, was sie leidet, kommt sie zur Ruhe. In das Bett der Sprache ergießen sich ihre Anliegen, ihre Lust und ihr Leid, ihre Sehnsüchte und Erlebnisse. Die Geburt der Enrik zur Sprache wird für die Seele ein Ereignis. Sofern ihr „gegeben“ ist zu sagen, was sie leidet, im Inrischen Ausdruck kommt sie los von sich selbst. Es fragt sich nur wohin. Aber genug, jeder Spruch, jedes Sprachelement, jedes Gedicht ist ein Akt der Erlösung, die errungen oder geschenkt sein kann, ist das Zeugnis einer Befreiung von aller Qual, das Denkmal einer Wendung des Lebens von innen nach außen. Schon am Rhythmus der Sprache findet die Erschütterung Maß, schwingt das Erleben aus in eine Form, erfährt die Glut eine heilsame Temperierung. Und wo je einmal seelische Zustände zu Wort gekommen, Bekenntnis geworden sind, im Lied etwa Ereignis werden, erscheinen Wort und Lied nach Form und Inhalt als Belege eines Geschehens, die geschichtlich weiterwirken, Berichte, Monumente eines Vorganges, der wirksam wird für die Folgezeit, Vermächtnis der Ahnen an Erben. Als Resultate seelischer Prozesse sind sie Potenzen der Geschichte, Gefäße der Überlieferung, Quellen seelischer Erkenntnis und geschichtlicher

Wissenschaft. So ist das Wort zunächst eine Expression, die zur Tradition wird.

Diesem Werden des Wortes entsprechen seine Wirkungen zunächst auf denselben Linien, seelische und geschichtliche. Ein Wort kann anregen als psychologischer Impuls. Gewaltig ist auch die Macht der Rede, die vom Herzen kommt und zum Herzen geht. Sie zündet und facht die verborgene Glut des Geistes zu heller Flamme an. Als Notiz kann es lange in der Seele ruhen. Auf einmal wird es zu einem Erreger und Agens. Es kann als Denkmal der Vergangenheit im Schutt der Überlieferung liegen. Plötzlich bricht es auf und wirkt sich aus, gewinnt Zukunftsmöglichkeiten reformatorischer Art. Es ist als ob die sprachgewordenen Urkunden geladen seien, gleichsam mit einem Rest der Kraft, die den Geschehnissen einst zum Dasein verholfen haben und nun auch ein weites Stück Weges hinaus eine geschichtliche Fortwirkung ermöglichen. In allen Dokumenten der Glaubenskämpfe und Siege steckt eine Kräftigkeit für seelisches Innenleben und eine Mächtigkeit für geschichtliches Fortleben. Zweifellos eignet sie auch der Geschichte Jesu Christi, den Quellen der evangelischen Tradition. Für Troeltsch war diese historische Wirkung Jesu identisch mit seiner Wirklichkeit überhaupt. An der geschichtlichen Leitung kann sie gespürt und geprüft werden. Es geht die Rede von einem Lebensstrom, der von vergangenen Ereignissen ausgeht und sich bis auf uns erstreckt, sogar noch Zukunftsmöglichkeiten hat. Oder Kähler meint, daß wir in der Fortwirkung der Schrift, die Glauben an Jesum weckt, die geschichtliche Wirklichkeit Christi selbst ergreifen. Als Sprachdenkmal hat das Wort Traditionskraft und Wirkungsweite. Alle Erlebnisse, die erst Zeugnis, Bekenntnis, Predigt und dann als Sprache zur Schrift geworden sind, haben in diesen grammatischen und literarischen Formen einen Überschuß an Lebenskraft aufgespeichert, den sie

jederzeit abgeben können. So hat ja in der Tat die Bibel nicht nur eine Werdegeschichte, sondern mehr noch eine Wirkungs-
geschichte. Darum verzichtet ja Kähler, indem er diesen Gesichtspunkt fruchtbar macht, auf eine besondere Ursprungslehre, will aber eine Geschichte der Bibel in ihrer Wirkung auf die Kirche.

Eine derart durch die Geschichte fortschreitende, vom Rhythmus der Überlieferung und Erinnerung getragene Lebendigkeit gibt es zweifellos. Der Überlieferung entspricht die Erinnerung. Ist diese subjektiv und psychologisch, so ist jene objektiv und historisch. Es ist der Sinn der Überlieferung, Erinnerung zu wecken und nur Überlieferung zu pflegen, dazu ist Erinnerung da. Die Erinnerung bietet ein Erbe. Sobald sie erkundet mit Fleiß, wie alles geschehen ist von Anbeginn, wird die Erinnerung zum geschichtlichen Sinn, der, gesteigert, geläutert, kultiviert, historische Methode ergibt. Das Gedächtnis arbeitet meist unbewußt. Mancherlei zufälliges Gut ist ihm eingeprägt. Und doch vollzieht diese vorwissenschaftliche Erinnerung unwillkürlich schon eine Auswahl des Behaltenswerten, Interessanten, Bedeutungsvollen aus dem Gesamtumfang aller zustandegewordenen Geschehnisse. So sind Erinnerung und Gedächtnis psychologische Vorformen der Geschichtswissenschaft. Kritisch geläutert werden sie zu einer Erkenntnistheorie der Geschichte. Ein historisches Bewußtsein überhaupt wird gesetzt, und in ihm werden die notwendigen Voraussetzungen aufgezeigt, die das Geschehen zu begriffener Geschichte machen. Aber einerlei, ob es sich um psychologische Erinnerung handelt oder um methodische historische Arbeit — ihr Spielzeug oder Material ist stets die Tradition. Und Tradition ist auch das Wort.

3. Das Wort ein Pontifikale.

Aber Leben ist mehr als das Erwerben eines Erbes, geschehe dieses auch mit noch so großer Pietät und wissenschaft-

licher Sorgfalt. Sein Rhythmus schwingt tiefer und höher als Überlieferung und Erinnerung markieren. Von der Tradition kann man nicht leben. Statt der Folge von Geschlechtern heißt es Verkehr gemäß dem Gesetz der Gleichzeitigkeit, statt der Bewegung Weile, statt Werden Sein. Da genügen nicht Anreger und Traditionskräfte, Bekenntnisse und Berichte. Die Beziehungsmöglichkeiten des Lebens im Vollsinne liegen im Wort. Jedes Wort bedeutet ein Verhältnis; ja mehr als das; es stiftet und vollzieht eine Gemeinschaft. So erst erreicht das Wort die höchste Spannung, d. h. mehr als seelische Intensität und geschichtliche Spannweite. Das Wort vermittelt zwischen Zeitgenossen oder es stellt eine übergeschichtliche Gegenwart her, schafft Realpräsenz. Durch ihr Wort vergegenwärtigt sich immer eine Person der anderen. Es steht allemal für ein Vollverhältnis ein. Darin liegt vornehmlich Gewicht und Wert seines eigentlichen Sinnes. Da wird das Wort zur Handlung zwischen Menschen. Das Leben als Verhältnis ist seine Funktion, und sein Wesen ist interpersonal d. h. es steht wirksam zwischen Personen oder persönlich qualifizierten Gliedern. Das Wort hat ein Doppelantlitz und immer eine grundlegende Beziehung nach zwei Seiten, zu einer, die redet und zu einer anderen, die hört oder antwortet. Nach seiner Beziehungsfunktion ist es der Vollzug eines Wechsels. Gerade auf diesem Wortwechsel, auf dieser Korrelation von Rede und Antwort beruht das Leben, oder es drückt sich im Wortverkehr deutlich aus. Das Verhältnis als Verkehr beruht auf einem Wort. Alles Sehnen, Wünschen, Ahnen, Suchen der Seele, so lebhaft es sei, reicht doch nicht zu einem Verhältnis, es sei denn, daß ein Wort von drüben, aus der Dimension des Du antwortet, so daß ein Ich und ein Du sich hinüber- und herüberfinden auf der Brücke des Wortes. Das Wort schafft in diesem Falle aus der bloßen Möglichkeit die Wirklichkeit einer Gemeinschaft, d. h. Leben. Selbst

im Streit vollzieht der Wortwechsel eine Begegnung, das Verhältnis einer Entzweiung, die Vereinigung, einen Verkehr, die eigenartige Form der Einheit bei aller Zweiheit, die Synthese zwischen Kontrahenten, kurz: Dramatik. Man darf auch den andern nehmen beim Wort, sich berufen auf sein Wort, wie man durch das gegebene Wort selber gebunden ist. Es ist die sachliche Garantie einer personalen Synthese. An dem Halt eines Wortes überdauert das Verhältnis jegliche Krisis in seiner Geschichte. Es ist Norm und Bürgschaft aller Gemeinschaft. Es vermittelt die Gesinnung des einen dem andern, erwacht oder trägt das Vertrauen, den Glauben. Also, noch ganz unabhängig und abgesehen von seinem etwaigen Inhalt ist das Wort seinem Wesen nach das Grunddatum jeder Verhältnisbeziehung und dramatischen Begegnung. Ob es zwischen zweien, dreien oder mehreren steht, immer ist es ein interpersonales Ereignis. Aus einem Subjekt heraustretend bejaht es das andere. Dieses wird dadurch, erlöst aus der Rolle eines bloßen Objekts, zu einer Persönlichkeit von Würde. Durch die Anrede wird der Empfänger ein Du. Vor ihm kann das Ich nicht mehr als absolut sich gebärden, sondern nur in Relation reagieren.

Von dieser seiner Funktion aus wird das Wesen des Wortes in erster Linie zu verstehen sein: Wie es verbindet, so trennt es, wie es verknüpft, so löst es ab, wie es Beziehung stiftet, so hält es auch Distanz. Das Wort wahrt die Einheit als Gegenüber. Als ein Soziologikum ersten Ranges ist es das Pontifikale. Der Sinn des Wortes ist die Herstellung eines Verhältnisses. An seiner soziologischen Funktion und pontifikalen Qualität ist die Theologie vorzüglich interessiert. Voraussetzung dieses Verständnisses vom Wort ist die Definition der Religion als Verhältnis.¹⁾ Ihr Leben ist weder seelischer

¹⁾ Siehe oben S. 133 ff.

Erregungszustand noch Wirkung geschichtlicher Überlieferung, sondern Beziehung eigener Art, der Gleichzeitigkeit und Gegenwart. Für diese ist das Wort ein Urdatum. In seiner verhältnisstiftenden Potenz liegt die religiöse Bedeutung des Wortes. Nicht an seiner grammatischen logischen Bedeutung, sondern an seiner ausgesprochenen Aktualität, wie vox das Wort des Gesprächs ist und nicht der Sprache.

4. Wort und Sprache.

Soweit das Wort gesprochen und gehört wird, ist es natürlich Sprache. Zunächst ist die Sprache nur Laut. Zum Sprachlaut aber kommt die Bedeutung hinzu, der Sinn. Laut plus Bedeutung ergibt Sprache. Oftmals wird eine Sprache nur geschichtlich begriffen: man redet von ihrem Wachstum, Blühen, Welken und Sterben. Auch tote Sprachen haben noch ihre Wissenschaft. Lange vollzog sich alle gelehrte Tradition in lateinischer Form. Zum Verständnis des Wesens einer lebenden Sprache dagegen genügt die geschichtliche Betrachtung allein nicht. Da ist die historische Methode zu kombinieren mit der soziologischen. Denn die lebende Sprache ist zum mindesten Verständigungsmittel und hat als solche bereits teil an der soziologischen Wortqualität. Sie dient der Mitteilung und dem Austausch der Gedanken, ist das Medium gesellschaftlichen Verkehrs. Doch bezeichnen wir gleich den Unterschied zwischen Sprache und Wort: Jene ist nur ein Mittel, dieses steht in der Mitten. Jene ist Werkzeug, dieses Repräsentanz. Jene liefert nur allgemeine Sinnbilder, Zeichen, Metaphern für eine besondere Wirklichkeit, die sie oft nur unbestimmt, vieldeutig, verschwommen und ungenügend wiedergeben kann. Das Wort dagegen ist Wirklichkeit selber, als Verständigungsakt, als

Lebensereignis, als Instanz der Berufung in einem Verhältnis. Und eben dies Verhältnis, der Kreis, in dem das Wort fällt, gibt ihm ganz eindeutigen, nicht mißzuverstehenden Sinn und konkrete Bestimmtheit.

Nun geht das Wort in jeglichen Dialekt ein, zeltet und wohnt in ihm. Die Sprache wird zum Gewand für seine Gestalt, zur Hülle für den Körper des Wortes. Die Begriffe Form und Inhalt passen nicht ganz für Sprache und Wort. Immerhin werden alle Disziplinen der Sprachwissenschaft mobil gemacht auch zur Arbeit am Wort. Nur ist das Wort mehr als Sprache. Die Sprache kann man meistern, das Wort aber nicht. Sobald es anspricht, zuspricht, gebietet, befiehlt, versichert und Antwort erwartet, führt es aus lyrischen Zuständen, epischen Erzählungen heraus und versetzt in die dramatische Situation einer Wechselrede, eines Zwiegesprächs, einer Intonation mit dem zugehörigen Responsorium. Daran besonders und unterscheidet sich das Wort von der Sprache. Diese ist allgemeine Möglichkeit für eine Wirklichkeit, Potentialität für eine Aktualität des Lebens im Wort. Die Sprache kann alle möglichen Individual- und Massenformen annehmen, wo aber aus dem Selbstgespräch eine Zwiesprache geworden ist, kommt das eigentliche Wesen des Wortes als Verhältnisfaktor heraus. Der Monolog hat keine vergesellschaftende Wirkung. Die bloße Aussprache innerer Erregungen und Zustände ist noch nicht Wort im soziologischen Sinn. Nicht die Sprache, nur das Wort schafft persönliche Verhältnisse. Auf dieser Funktion des Wortes beruht seine religiöse Bedeutung. Als Sprache hat das Wort psychologische und historische Wurzeln und Wirkungen. Die Sprache entwickelt sich, sie ist abhängig vom Wechsel der Zeiten und unterliegt dem Lautwandel. Sie hat Geschichte, Grammatik und Stil. Das Wort dagegen ist konstant und vergegenwärtigt. Es hat etwas Zeitloses; wie das Verhältnis, das durch das

Wort hervorgerufen wird, zeitfrei ist. Die Sprache bietet nur die Voraussetzung, die allgemeine Möglichkeit eines Verkehrs in Verhältnissen. Aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit des Lebens führt nur das Wort. In ihm ereignet sich der Lebensakt eines Verhältnisses. Er ist zugleich seine dauernde Grundlage, auf die man bauen, an der man sich orientieren, auf die man sich berufen kann. Ein Wort hat natürlich auch Stimmungsgehalt und Gefühlsbetontheit. Dazu kommt sein Anschauungsgehalt und Bildwert. Jedes Wort, das wir hören, löst Vorstellungen aus. Und endlich hat das Wort Gedankengehalt, der das Denken anregt, Erkenntniswert, der hörend zu erfassen ist. In dessen Mitteilung jedoch erschöpft sich das Wesen des Wortes nicht. Sein Sinn bleibt die gegenseitige Erschließung persönlicher Glieder zu irgendeiner Form des Gemeinschaftslebens.

5. Wort und objektiver Geist.

Für ein rationales Denken freilich wird das Wort nur Sprachmaterial und Gedankenstoff, ist es bloß ein Verständigungsmittel oder lediglich das lautliche Zeichen für einen Begriff. Für diesen Rationalismus ist der Begriff das Wesentliche und das Wort nur ein Werkzeug dafür. Worte werden zu Wörtern denaturiert. Sie verlieren die soziologische Intention und damit ihre Bestimmtheit. Statt eindeutig zu bleiben werden sie vieldeutig und damit Anlaß zu Mißverständnissen, Verlegenheiten. An Stelle kategorischer Unbedingtheit gewinnen sie nur hypothetische Fragwürdigkeit. Aus dem Wort des Lebens wird ein Hilfsmittel der Wissenschaft gemacht, die nur den scharf umrissenen Begriff bei ihm sucht. Vergessen oder verleugnet scheint alsdann neben der künstlerischen Würde und Autonomie seines poetischen Ausdrucks die religiöse

Weihe des Wortes als gottunmittelbare Äußerung einer begnadeten Seele, die Theonomie. Einstweilen ist die Wissenschaft vom Wort über den menschlichen, irdischen Zweckgesichtspunkt noch kaum hinausgekommen. Vom erhabenen und heiligen Wort gar nicht zu reden, das auf Eingebung beruht, von einem unwiderstehlichen Drang zu sagen und zu künden begleitet ist und als Stimme, Geheiß, Auftrag Gottes sich weiß! Aber von dem Wort als Lebenselement sollte eine besondere Wissenschaft wieder handeln, nachdem es allgemein degradiert ist zu einer landläufigen Fixierung, zu einem Gerät bloßer Gedanken.

Immerhin bleibt es so noch ein wichtiges Instrument der Übertragung und Mitteilung von Wissen. In plastischer Prägung zum Satz trägt es dessen Gesinnung und Gedanken, Recht und Gesetz, durch die Zeiten. Nur ist es dann kein Soziologikum mehr, aber ein Gebilde von Geist in objektiver Form. Man braucht nämlich den Geist nicht immer an Subjekten zu studieren, an ihrer Initiative zu spüren, an ihren Erlebnissen und Erfahrungen abzulesen. Es gibt objektive Behälter des Geistes, gelöst von allen seelischen Energien, die ihnen einmal zum Dasein verholfen haben. Resultate wissenschaftlicher Erkenntnis, Produkte künstlerischen Schaffens, Sittenregeln, Gedichte, Dogmen der Religion sind geistige Instanzen von eigentümlicher Daseinsart unabhängig von dem, der sie geschaffen und in ihrer Gültigkeit nicht angewiesen auf solche, die sie anerkennen oder ablehnen, bejahen oder verneinen. Sie gehören unter die Kategorie des objektiven Geistes. Man mag zu gewissen Zeiten ihre Bedeutung verkennen, aber Tatsache bleibt, daß ohne sie alles Leben der Menschen in Beziehungen nicht möglich ist. Eine Form und Art dieses objektiven Geistes auf geschichtlicher Linie stellt die Worttradition dar. An ihr liegt es, daß der Mensch nicht bloß Nachkomme sondern Erbe ist, der etwas

erwerben muß um es zu besitzen. So bedingt objektiver Geist den Rhythmus des geschichtlichen Lebens, indem er als Überlieferung zwischen gebende und empfangende, schaffende und nachschaffende Subjekte tritt. Um aber den Rhythmus religiösen Lebens herzustellen, dazu muß das Objektivum zu einem Soziologikum werden, aus der Worttradition Wort, aus der Geschichte Gegenwart.

V.

Die Religion des Wortes.

1. Die Religion als Wortverkehr.

Das Wort bringt Gott zum Menschen und den Menschen zu Gott. Sie verkehren miteinander durch das Wort. Sie werden durch das Wort füreinander gegenwärtig. Es stiftet Realpräsenz. Da ist aller Solipsismus entwurzelt und aufgehoben das Bewußtsein der Einsamkeit des Ich im All. Eine Not der Subjektivität gibt es für den Frommen nicht. Seine menschliche Not besteht gerade darin, daß Gott existiert, daß Gott ihn ansieht und womöglich anredet! Nun kommt Gott wann, und wo er will. Aber das „Wie“ ist sein Wort. Es ist die Form aller Kundgebungen seiner selbst. Und umgekehrt verheißt sein Wort, daß er wiederum auf Anruf da sei. Ein Wort bedingt das Spannungsverhältnis, welches Religion heißt, die Handlung des Glaubens, die Dramatik des Lebens mit Gott, der Verkehr mit dem, der jenseits alles Menschlichen wohnt. Das kleinste von Menschen vielfach verkannte Wort wird größtes Ereignis. Als Gottes Wort eröffnet es den Verkehr. Es löst Bekenntnis aus und Gebet. Sie sind Menschenwort, das durch Gottes Wort ermöglicht und erlaubt ist. So ist eine Wechselwirkung über das Wort geleitet und durch das Wort bestimmt. Als Wechselverkehr über das Wort vollzieht sich Religion. Es ist der springende Punkt und zugleich die Konstante in dem Fluidum des religiösen Lebens. Alle außerordentliche Erfahrung findet Ordnung auf dem Wege des Wortes. Das Wort wirkt den Glauben, trägt ihn und wird sein Ausdruck. Es ist das konkrete Datum normaler Religion. Auch das Verständnis ihrer Eigenart geschieht am

Wort. Es ist eine Klassifikation der Religionen möglich jeweils nach ihrer Stellung zum Wort. Dann erscheint das Christentum als die Religion des Wortes in „mancherlei Weise“. ¹⁾

Wer die Religion in Tätigkeit, gleichsam im Betrieb sehen will, muß seine Betrachtung auf das Wort einstellen. Es ist das zentrale Phänomen, ja das Wesen der Religion. Wer Religion hat, der betet und bekennt, nachdem er zuvor gehört hat. Gebet und Bekenntnis zählen mithin auch unter die Kategorie des Wortes. Sie sind Gespräch mit Gott. Religion ist Gebet. Wenn das Gebet nicht mehr auf bestimmte Anlässe beschränkt ist, wenn Religion das ganze Denken und Handeln trägt, begleitet, dann ist sie zum Gebetsleben geworden, zu einem Verkehr mit Gott, zur Gebetsgemeinschaft. Auf die einfachste und natürlichste Weise hat der Mensch Beziehung zu Gott, wenn er betet. So lehrt Jesus beten, wie er selber Beter ist. Friedrich Heiler hat diese unmittelbare Lebensäußerung der Religion, das Gebet, zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht. Aus der zentralen Stellung, welche das Gebet im religiösen Leben der Menschheit einnimmt, sollte man schließen, daß die Untersuchung des Gebets einen der hauptsächlichsten Gegenstände theologischer und religionswissenschaftlicher Forschung bildete. Wer das glaubt, wird, wenn er die theologische Literatur durchmustert, sich bitter enttäuscht fühlen.“ ²⁾ Durch seinen namhaften Beitrag hat Heiler begonnen, diese Schuld zu amortisieren, das Versäumnis nachzuholen. Über die Grenzen seiner eigenen Leistung hinaus regt das Werk an zu einer vitalen Betrachtung der Religion. Sie ist ein Singen und Sagen, ein Erzählen, ein Reden und Rufen, ein Seufzen und

¹⁾ Hebr. 1, 1.

²⁾ Friedrich Heiler: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München 1918, Verlag Ernst Reinhardt. S. 3.

Rühmen,¹⁾ ein Bekennen und Beten. Aber sie ist mehr. Lebendig ist die Religion noch in anderen Beziehungsakten. Nicht das Gebet allein, auch das Zeugnis und die Botschaft sind wie Predigt und Verkündigung, Trost und Gebot, Mahnung und Segen spezifische religiöse Verhältnissvorgänge. Der Fromme ist nicht nur Beter sondern Bote, Prediger, Zeuge, Erzähler und Schreiber. Er wendet sich nicht nur zu Gott, sondern hat einen Auftrag an die Welt. In beiden Richtungen ist er gebunden, bestimmt und verpflichtet. Eigenart des Ausdrucks, Gestalt und Stil finden alle diese Beziehungen im Wort. Es klopft an, stößt Türen auf, findet Eingang, weckt Antwort. Einmal erweckt tönt die Botschaft, nicht um zu verklingen.

So verlangt eine Reihe religiöser Akte über Bitte und Erhörung hinaus Aufmerksamkeit. Aus Berufung und Verkündigung, Hören und Folgen knüpfen sich Beziehungen, entstehen Verhältnisse, in denen Abhängigkeit und Freiheit organisch verbunden sind. Nur in ihnen ist lebendiger Glaube da. Er hat allemal eine Verhältnissstruktur. Ohne das göttliche Entgegenkommen, wird keine menschliche Regung zur Religion. Ohne Empfangen findet kein eigenes Schaffen statt. Nur durch die Selbstdarbietung Gottes, das Ergriffenwerden durch ein Angebot kommt Gemeinschaft zustande. In ihr erfüllt sich das Wesen der Religion, indem der Ergriffene über sich selbst hinausgreift ohne ins Leere zu streichen. Erlebnisse und Entscheidungen sind Glaube nur als Funktionen dieser Urbeziehung, als Ereignisse eines Grundverhältnisses, das auf dem Ungefähr freier Gottesgnade beruht. Denn Religion ist nicht Sehnen, Ahnen, Warten. Erst wo dem Warten der Sehnsucht die Erfüllung begegnet, dem Fragen eine Auskunft zuteil wird, dem Verlangen die Erhörung entgegenkommt, kann von Religion

¹⁾ Auch das στενάζειν (Röm. 8, 23) und ναυχᾶσθαι Röm. 5, 3; 2. Kor. 12 sind Weisen des Wortes, Formen der Religion.

die Rede sein. Immer ist sie zuerst ein Zuspruch göttlicher Teilnahme und Mitteilung.

Alles menschliche Sehnen, Suchen, Wünschen, so lebhaft es sei, reicht nicht zu dem wirklichen Verhältnis hin. Aber Gott, wie er vorzeiten manchmal und auf mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, so hat er am letzten zu uns gesprochen im Sohn. Und nur auf diesem Reden Gottes ruht die Möglichkeit der Gemeinschaft, des Verhältnisses, des Verkehrs, der Religion. Gott verheißt, und sein Bote sagt an. Gott redet, und sein Zeuge verkündet's. Gott ruft, und der Angerufene kommt. Das heißt glauben. Er ruht auf dem Wort zuvor. Und nur weil Gott es erlaubt, ja gebietet, darum betet der Mensch. Wie jede Tätigkeit menschlicherseits, so beruht auch der Wille zum Gebet auf göttlicher Gnade. Sie würdigt den Menschen einer Anrede. Ja, diese macht ihn erst zum Menschen. Umgekehrt entspricht die Rede, die bittend und dankend zu Gott sich erhebt, nur dem Wort, damit Gott zur Seele sich geneigt hat. Gottes Wort legitimiert den Gebetsverkehr und ist sein fester Rückhalt. Der Grund aller Zuversicht, der Fels für das „dennoch“ und „trotzdem“ des Glaubens ist das Wort. Andernfalls wäre es Experiment, das Sünde ist, weil es Gott versucht.

Dazu kommt, daß nicht einmal der Jünger weiß, was er beten soll. Aber wie er, vom Herrn belehrt, ein Beter wird in seinem Namen, so ist jedes rechte Gebet von dem Geist geweckt, der das Wort sucht, ans Wort sich hält, an seiner Rede bleibt, am Wort Gemeinschaft findet und Gewißheit der Erhörung. Wie oft wird der matte Verkehr mit Gott in Gang gebracht durch einen Psalm und wie ist die Ausdrucksweise des Gebets biblisch gesättigt! Ja in alle Ewigkeit wird menschliches Bitten normal durch das Gebetswort Jesu: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst.“ Sowohl inhaltlich als

bis auf die Form hinaus wird menschlichem Mangel erstattet durch göttlichen Reichtum, der stets in Bereitschaft ist. Doch abgesehen von diesen praktischen Hilfen; grundsätzlich steht das Gebet ganz allein auf der Zusage, die Gott gegeben hat. Dem Menschen ist nur möglich, was Gott ihm erlaubt. Aber hier ist mehr als Erlaubnis, hier ist Ermunterung und Gebot: rufe mich an! Also geht der Beter auf den Verkehr ein, wie Gott ihn eröffnet, ermöglicht und verwirklicht, auf eine Gemeinschaft, die da ist, da im Wort.

Heiler unterscheidet zutreffend die mystische Frömmigkeit und ihre Gebetsweise von der prophetischen Religiosität und gibt dieser richtig den Vorzug. Ihr Unterschied von der mystischen Weise besteht darin, daß die prophetische das Verhältnis wahrt und einhält, es nicht zu einer Versenkung, zur Identität und Einheit kommen läßt. Denn das wäre der Tod und nicht das Leben. Nun untersucht aber Heiler selbst das Gebet nur religionspsychologisch und religionsgeschichtlich, wie der Untertitel seines Werkes schon programmatisch verrät. Er legt noch entscheidenden Wert auf das seelische Grundmaß der Religion, auf ihren Erlebnischarakter. Dieses wissenschaftliche Psychologisieren des Phänomens durch Heiler bedeutet aber noch einen Rest mystischen Gebarens. Das Verhältnis wird übersehen und unterschlagen. Es verlangt mehr als eine nur psychologische Behandlung. Auch wird vergessen, daß das Gebet = Wort ist und im Wort sein Wesen hat. Wiederum ist da der psychologische Gesichtspunkt zum Verständnis des Gebets ungenügend.

Jedenfalls erfordert Heilers verdienstliche Arbeit eine systematische Ergänzung. Das Gebet ist Wort und das Wort die Grundlage und der Ausdruck eines Verhältnisses. In diesem Verhältnis begegnen sich Gotteswort und Menschenwort. Sie haben hier ihren organischen Zusammenhang. Gebet und Bekenntnis sind als Menschenwort nur der umgekehrte Fall,

das Gegenstück zum Gotteswort, auf dem das Verhältnis ruht. Es ist primär da als Verheißung und Gebot. Gebet und Bekenntnis sind sekundär. Treffender wäre schon, sie in eine kausale Beziehung zueinander zu setzen, so daß eines das andere hervorruft, als die Ursache und ihre Wirkung. Gotteswort weckt Menschenwort. Und auf das Menschenwort hört Gott. Beide sind Glieder eines Verhältnisdramas. Statt dieser begrifflichen Unterscheidung zweier Fälle von Wort (Gotteswort, Menschenwort), statt dieses Risses, statt dieser Zerschneidung des Lebens in starre Gegensätzlichkeit, spräche man richtiger nur von dem einen Wort mit zwei Modalitäten. Das insonderheit von der Vermittlungstheologie vielverhandelte Problem, wie sich Gotteswort und Menschenwort zueinander verhalten, läßt sich durch eine Aufteilung in Extreme nicht lösen. Jeder derartige Versuch — etwa auf das Organon der Bibel angewandt — mißlingt. Aber von der verhältnistragenden Rolle des Wortes aus, ist ohne weiteres verständlich, wie immer dasselbe Wort, sofern es Glauben weckt und Grundbeziehung nimmt, Gotteswort ist, als die Äußerung erweckten Glaubens aber zugleich Menschenwort. Oder: das Wort, sofern es das Glaubensverhältnis zeugt und trägt, ist Gotteswort, sofern es dasselbe Glaubensverhältnis bejaht, bezeugt, ist Menschenwort. Nach diesen Gesichtspunkten gewinnen Heilers religionspsychologische und religionsgeschichtliche Bemühungen erst Unterbau und Krönung durch eine Theologie des Wortes. Denn die Religion ist ein Verhältnis und das Wort sein Träger. Aus diesem Satz ergeben sich zwei Aufgaben: es sind Beziehungsverhältnisse ins Auge zu fassen, und es ist die Rolle des Wortes darin zu bestimmen. Zu diesem Zweck verzichtet eine kritische Theologie auf die kritiklose Übernahme sonst gangbarer Methoden und widersteht der Versuchung ihre Arbeit mit wissenschaftlichen Modeformen zu drapieren.

2. Mystik und Religion.

Die grundsätzliche Bedeutung des Wortes versteht sich schon aus dem Ort, den es einnimmt. Es hat seine Stelle in der Mitte eines Verhältnisses, d. h. Zwischenpersönlichkeit. Diese verknüpft und trennt zugleich; darauf beruht die Lebensfunktion des Wortes. So ermöglicht es Verhältnisse. Das Leben im Verhältnis braucht Einheit und Abstand. Erst recht die lebendige Religion. Unerläßlich für die Erhaltung der Glaubensstruktur sind beide Wirkungen des Wortes: die verknüpfende und die trennende. Schon durch sein bloßes Dasein, seine zwischenpersönliche Rolle sorgt das Wort von selbst dafür, daß der Zwischenraum gewahrt und das Gegenüber bestehen bleibt. Denn Abstand, Zwischenraum, Gegenüber sind ebenso wichtig für wirkliche Religion als die Beziehung.

Daran wird der Unterschied zwischen Mystik und Religion offenbar. Die Mystik ist keine Religion. Zwar ist jene eine vieldeutige Größe und alle Religion, der Protestantismus nicht ausgenommen, hat ihren mystischen Zug. Das hat Schäfer neuerdings wieder energischer betont. Er spricht von einem „mystischen Gottesverhältnis“, ¹⁾ das der Geist im Glauben zustande bringt. Mystische Motive klingen aus in der Lehre vom Geist Gottes, der Christus zu einer Größe des Innenlebens macht. Aber Schäfer unterläßt es doch nicht kritisch zu unterscheiden zwischen Mystik und Geistwirkung. Die Redeweise von einem mystischen Verhältnis ist aber bereits eine *contradictio in adjecto*. Denn Mystik ist Verschmelzung zur Einheit, aber kein Verhältnis. Mystik ist Versenkung, aber nicht Gebet. Religion als Verhältnis dagegen ist Wortverkehr. Die Mystik jedoch ist Schweigen und wortlos. Dann kann sich

¹⁾ Das Geistproblem der Theologie. 1924, S. 119.

reine Mystik als Religion nicht behaupten. Sie ist das Ende der Religion, als Ekstase Selbstvernichtung.

Die soziologische Funktion des Wortes, daß es sowohl Brücke ist, die verknüpft als auch Distanz setzt, bleibt wesentlich für die Religion im Unterschied zur Mystik. Der Abstand zwischen Gott und Mensch ist ebenso notwendig für die Religion wie Beziehung und Verknüpfung. In der Einheit aber, die Distanz vermissen läßt, erstirbt das Leben, das immer zwischenpersönlich ist. Die Mystik ist der Tod. Die Potenz des lebendigen Gottes dagegen ist das Wort. Als der Lebendige erweckt er ein Leben, das Echo ist auf Anruf, Antwort auf Anrede. Nur da, wo der Mensch dem Wort an ihn standhält das Wort verträgt, und der Same des Wortes Frucht der Lippen schafft, ist er zur Religion bereit und zum Glauben tüchtig. Aber abgesehen von allen seinen Folgen ist das Wort zunächst eine Interpersonale. Und gerade durch seine objektive Zwischenpersönlichkeit ist es „Wort des Lebens“, das selber zwischenpersönlich ist.

Einerlei, ob es von Gottes oder des Menschen Seite herkommt, sorgt das Wort schon durch sein bloßes Dasein und dessen Vollzug dafür, daß das wesentliche Gegenüber eines Verhältnisses gewahrt bleibt. Wo das Wort seinen zwischenpersönlichen Sinn vollzieht, d. h. wo es glaubend gehört und betend beantwortet wird, da kann Gott nicht im Innenleben des Menschen aufgehen. Er bleibt der Souveräne. Wie aber das Wort die nötige Ferne einhält, so bedingt es auch die religiöse Nähe Gottes. Diese Nähe geht so weit, als es das Wort erlaubt. Es hindert die Vertraulichkeit. Das Wort verhütet die Verschmelzung, die Vereinerleung, die Identität von Gott und Mensch. Es wirkt eine Nähe, die zugleich Ferne, eine Diesseitigkeit, die zugleich Jenseitigkeit ist. Ein wesentliches Moment an der Ferne und Jenseitigkeit Gottes ist seine

Unsichtbarkeit. Er ist nicht zu sehen, wird aber gehört, vernehmbar, offenbar. Und Glaube entsteht durch sein Wort. Das Wort macht ihn gegenwärtig und läßt ihn doch einer Ordnung der Dinge angehören, die überzeitlich ist. Für diese Überzeitlichkeit ist die Unsichtbarkeit nur negatives Symbol, das gottgegenwärtigende Wort aber ihr positives Datum.

Gott erleben heißt ihn hören. Nun ist das Vermögen zu hören überhaupt verkümmert. Es zu wecken, daran liegt alles. Gott spricht. Das ist der einzige Beweis seiner Wirklichkeit, der Existentialbeweis, den er selber führt. Denn sein Wort zielt auf mich, der gemeint, angesprochen zur Antwort aufgerufen, in ein Gespräch gezogen ist, das über Leben und Tod entscheidet. Hier liegt ein Fall des Numinosen vor, den Rudolf Otto unterlassen hat, zu erwähnen.¹⁾ Er würde die Krone seiner Betrachtungen darstellen und zugleich darüber hinausführen. Geradezu unheimlich ist es doch, jemanden zu hören, den man nicht sieht; plötzlich eine Stimme zu vernehmen, aber niemanden zu sehen, das erweckt doch wahrhaft Furcht und Zittern. Es ist ein tremendum, von dem die Bibel an klassischer Stelle berichtet — aber darüber hinaus ein Ereignis, das sie selber, wann und wo es ihr gefällt, hervorrufen kann. Und doch bleibt bei der Blindheit des Auges kein anderes Mittel der Orientierung, als die Weisung der Stimme selbst, als das Wort. Es zieht den Glauben an, und er gewinnt einen Halt. Es gibt nichts, was in solchem Maße tremendum und fascinosum zugleich ist, als das Wort. Indem es aber Glauben wirkt, führt es über alle Religiosität magischer Mittel hinaus. Das zu erkennen ist auch wichtiger als alle Theorien von Abhängigkeit, Passivität, dynamischer Bewegung, auch richtiger als alle unterpersönlichen Darstellungsweisen, die mechanisch,

¹⁾ Vgl. Theologie der Gegenwart. 19. Jahrgang 1925. Heft 3, S. 54 f.

natural sind und nicht geistig. Wenn in dem Wort der Geist zum Geist spricht, so ist es das einzige Mittel, durch das der eine dem andern erscheint als das, was er ist. Rede, daß ich dich erkenne. Auf demselben Wege, wie der Existentialbeweis Gottes geführt wird, erfolgt auch die Begründung weiterer Erkenntnis seines Wesens d. h. nur durch das Wort. Auch da, wo Gott sich angeblich in Natur, Geschichte, Eigenleben kundtun soll, bedürfen die Geschehnisse des deutenden, ihn erschließenden und offenbarenden Wortes. Die manifestatio verlangt die revelatio. Daher versteht sich auch das dauernde In-, Mit-, Nebeneinander von Gottes Taten und offenbarendem Wort.

Ganz abgesehen von dem Wahrheitsinhalt, den das Wort mir zuträgt, vorlegt, zu erkennen gibt, ausagt über Mensch und Gott, ist die bloße Tatsache des Angesprochenwerdens Existentialbegründung des Menschen vor Gott, der aufgeboten, verpflichtet, verantwortlich, gerechtfertigt wird dadurch, so daß er bestehen kann Gott gegenüber. Weil dem mystischen Pantheismus aber und allen Monismen dieses wesentliche Gegenüber fehlt, weil der Abstand zwischen Mensch und Gott unterschlagen wird, hört mit dem Unterschied von Schöpfer und Geschöpf, Heiligen und Sünder die Dramatik der Religion auf. Sie wollen Einheit um jeden Preis und erlauben kein Verhältnis auf Dauer. Entweder hängen sie am Erlebnis fest oder werden sie Metaphysik und Erlösungslehre. Leben als Verhältnis und Religion als Gemeinschaft vermögen sie nicht festzuhalten, weil sie das Wesen des Wortes verkennen und nicht „bleiben“ dabei. Sie lassen keinen Raum zum Gebet, vergöttlichen den Menschen oder vermenschlichen Gott. Nur ein Wort dazwischen isoliert sicher alle mystischen Verschmelzungstendenzen und verhütet, daß die Seele in Gott auf oder im All untergeht. Es markiert die Distanz und schützt das gött-

liche wie das menschliche so, daß nicht eines der Raub des anderen wird. Als Mittel bedeutet es keine Hemmung wie eine zuchtlose Mystik meint, sondern ermöglicht gerade den Verkehr. Ein Wort in der Mitte bewahrt zugleich das Verhältnis vor Kurzschluß und voreiliger Ineinssetzung von Jenseitigkeit und Diesseitigkeit. Es läßt Gott die Majestät und gibt zugleich dem Menschen Vorzug und Würde: angesprochen zu sein von Gott und wiederum ihm nahen zu dürfen mit Bitte und Lob. „Ich bin der Herr, dein Gott“ oder „laß dir wohlgefallen die Rede meines Mundes und das Gespräch meines Herzens vor dir.“ So reagiert die pontifikale Qualität des Wortes als Norm lebendiger Religion kritisch auf Mystik. Sie wird zum Prinzip und Maß moderner Apologetik d. h. der Auseinandersetzung des Gottesglaubens mit den mystischen Strömungen der Gegenwart.

Schon daraus dürfte ersichtlich sein, wie sehr die Theologie, sobald sie den Glauben als Verhältnis faßt, auch an der soziologischen Potenz des Wortes interessiert ist. Wie sie einer voreiligen Ineinssetzung mystischer Natur wehrt, so neutralisiert sie ebenfalls eine begriffliche Überspannung der Verhältnisglieder zu Gegensätzen. Da handelt es sich um den Intellektualismus, der das denkende Ich kultiviert, aber den lebendigen Gott zu bloßer Vorstellung, Christus zur Idee, den Glauben zum nackten Gedanken erblassen läßt. Wo die dramatische Beziehung von Wille zu Wille, wo Religion aus dem persönlichen zu einem dialektischen Verhältnis der Begriffe des Zeitlichen und des Ewigen wird, da ist die Theologie in eine Krisis geraten. Sie wird geboren aus einem Rationalismus, der alles aus eigenem produzieren, auch Gott nur als Wert in Beziehung zu einem Subjekt gelten lassen will, bis dieses jeder Überlegung bar, an Autoritäten sich klammert aus Realitätsdurst. Sie wird überwunden durch das Wort, das im Mittel steht und hindert, daß Gott als

Objekt vor dem denkenden, wertenden, erkennenden Subjekt untergeht. Es wahrt wirkliche Religion als Glauben an den transzendenten, aber immanent auf die Seele wirkenden persönlichen Gott.

Die Frage nach dem lebendigen Gott kann in der Glaubenslehre nur beantwortet werden durch eine kritische Diskussion unzulänglicher Gleichungen: Gott = Fiktion, Gott = Idee, Gott = Wert, Gott = Postulat, Gott = Sinn. Allemal bleibt da Gott bloß Objekt. Hinter den diesseitigen Gliedern jener Gleichungen steht, verkappt oder offenbar, ein Ich, das Gott nur gültig oder wirklich sein läßt in maßgebender Beziehung auf sein Denken, Werten, Fordern. Sie sind daher alle als unzulässig abzulehnen. Eine Reihe anderer Gleichungen wie Gott ist das Sein, Gott ist der Absolute, das Heilige, behalten ihr relatives Recht. Nur sind sie in dieser Form für eine kritische Betrachtung unzulänglich angesichts der Position bei dem lebendigen Gott, der redet, sich im Wort offenbart, dadurch Gemeinschaft mit dem Menschen eröffnet, stiftet, erhält, vollendet. So ist die Gotteslehre nach jeder Richtung grundsätzlich durch das Wort bestimmt. Dasselbe will der Satz sagen: Gott ist Geist. Denn der Geist ist unlösbar an das Wort gebunden.

Schon der Glaube wehrt sich energisch gegen das unzutreffende Subjekt-Objekt-Schema. Es versagt nach jeder Richtung. Wie leicht wird die eine Seite zum Objekt, wenn die andere anfängt als Subjekt sich zu fühlen und zu gebärden. Selbst für das göttliche Subjekt aber wird der Mensch nicht Objekt, sondern er bleibt Person. Nur Personen spricht man an, nicht Objekte. Oder diese gewinnen eben durch die Ansprache den Rang und die Würde einer Person. Und umgekehrt würde Gott auch vor der Fiktion eines religiösen Subjekts niemals zum Objekt. Das erkenntnistheoretische Schema von

Subjekt und Objekt versagt hier aus sachlichen und formalen Gründen. Das Wort aber läßt den Verhältnisgliedern ihre Selbständigkeit und bedingt ihre gegenseitige Erkenntnis. Es reinigt die Theologie von unsachgemäßen Schablonen und neutralisiert die dialektische Hochspannung von Antinomien, das Entweder-Oder von relativ-absolut, zufällig-notwendig, transszendent-immanent, ehe sie zu einer Krisis der Theologie sich auswachsen können. Ein Wörtlein hemmt, was Denken, Fühlen und Wollen, sich selbst überlassen, nur fördern: das Spiel und den Schematismus begrifflicher Gegensätze, der das Leben erpreßt, logische Spannungsmöglichkeiten zu einer unerträglichen Gegensätzlichkeit auswachsen läßt, die nur durch einen Gewaltakt der Verzweiflung bezwungen werden kann.

3. Spezifisch-religiöse Wortfunktionen.

An einer Reihe christlicher Lebensvorgänge läßt sich ihre spezifische Bestimmtheit durch das Wort verdeutlichen. Es wurde oben¹⁾ bereits angeführt wie Verpflichtung und Verantwortung, Rechtfertigung und Versöhnung, Gericht und Gnade, Sünde und Schuld als Gewissenserfahrungen keine Angelegenheiten der Seele allein sind, sondern Verhältnisvorgänge. *ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου*. Schuld und Sünde geschehen vor Menschen und gelten vor Gott. Oder das menschliche Sündenbewußtsein wird in dem Maße echt und tief, als das Gottesbewußtsein vorhanden ist. Das eine ist die Funktion des andern. So verstehen sich auch Rechtfertigung und Versöhnung aus der soziologischen Struktur des christlichen Glaubens, der als lebendige Verbundenheit zu nehmen ist. Dieses Verbundensein ist kein logisches, wo das eine im andern enthalten ist als Teil im Ganzen, ist keine Identität oder Einerleiheit der Personen, ist keine naturhafte Gebundenheit oder gar Verschmelzung, wo das Ich seine

¹⁾ S. 139.

Freiheit verliert oder auf sein Selbst verzichtet, indem es in Gott oder der Natur unter- oder aufgeht. Es erschöpft sich auch nicht in geschichtlicher Abhängigkeit oder geht auf im Geschiebe historischer Einwirkung und Fortwirkung. Die Synthese des Glaubens ist in allen seinen Weisen und Bestimmtheiten eine soziologische. Sie zeigt eine Verbundenheit zur Gemeinschaft, eine Verbindung, die abhängig macht und doch Freiheit gewährt, die den Unterschied zwischen den Verbundenen, den Abstand, das fundamentale Gegenüber von Gott und Mensch, Meister und Jünger, Führer und Gefolgschaft bejaht, ja in seiner bleibenden Bedeutung bewahrt. Der christliche Glaube ist eine Einheit, in der eine Zweiheit dauernd aufgehoben ist, eine religiöse Unmittelbarkeit, die doch den Abstand kennt, den die kleinste Sünde aufstut und eine Brücke von Gott her sich gefallen läßt, nachdem alle menschlichen Möglichkeiten versagten. Die Wissenschaft davon hat sich zu gewöhnen an die Zusammenschau von wenigstens zwei Beziehungspunkten, Gottes und der Seele, des Heiligen und des Sünders in ihrem Gegen- einander und Säreinander, das sich im Wort vollzieht. Und wo sie mit den Kategorien der Trennung und Verbindung, der Entzweiung und Einung zu denken gelernt hat, läßt sie Raum und weckt zugleich wenigstens ein formales Verständnis für Stellvertretung und Mittlertum. Das ist das eine.

Zum andern ist die religiöse Rolle des Wortes in diesen Vorgängen leicht zu erkennen. Es handelt pontifikal, stellt die Überwindung einer Kluft her. Denn die Sünde ist weder durch den Hinweis auf die Sinnlichkeit zu erklären noch hat sie ihr Wesen in ihr. Aber sie ist der Widerspruch gegen Gottes Willen, ein Neinsagen zu seinem Wort. Der Gegensatz zwischen Gottes Willen und dem Willen des Menschen ist in der Sünde konkretes Ereignis geworden. Dieses Ereignis ist ein Drama, ins Wort gefaßt. Der Begriff des Erlebnisses verflacht es. Wird dieses

Drama der Sünde in seinem eigentlichen Wesen erfasst, so steht in ihm Wort wider Wort. Der Gegensatz ist kein begrifflicher sondern ein wörtlicher, wörtlich-tatsächlicher. Dem Wort des Schöpfers widerspricht das Geschöpf. Damit ist ein Verhältnis gestört, eine Bindung gelöst, der Bruch ist da. Über dieses Faktum hilft kein Gedanke hinweg, auch kein Gefühl. Aber nicht nur das Wesen der Sünde, sondern auch das Bewußtsein der Sünde wird zum Wort, d. h. zum Bekenntnis derselben. — Wiederum ist die Vergebung keine Vorstellung, Forderung, Idee des Menschen, sondern Erklärung, Zuspruch, Wort, das Gott spricht und von dem wir „leben“. Nur so ist sie mehr als Wunsch, wird sie Vollzug und Tatsache. Anders ist sie für den Glauben wertlos. Auch die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung hilft ihm nicht, nur das Wort davon, ihre Botschaft, Verkündigung, Predigt. Die Initiative dabei hat immer Gott, und der Glaube alles am Wort. Er hört das Unbegreifliche als *promissio* und glaubt ihr. *Illa fides, quae iustificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et iustificatio. Et ne quis suspicetur tantum notitiam esse, addemus amplius: est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis. Apologie Art. IV, 48.* Der Glaube schafft sie nicht aus sich heraus, sie kommt vom andern Ufer her, vom Jenseits aller seelischen Bezirke geht sie aus. Das Hören führt zum Glauben und im Hören liegt die Gerechtigkeit vor Gott, bezw. in dem Glauben, der so unverschämt ist, Gott beim Wort zu nehmen oder so anständig, daß er nicht zweifelt an dem gegebenen Wort. Vollends hängt daran die ganze Hoffnung des Christen. Er hofft weil er hört und was er hört. Formal und inhaltlich wird hier das Wort maßgebend für die Religion.

Das eine wie das andere folgt nicht aus geschichtlichen Nachwirkungen und Eindrücken. Der neue Lebensstand der Gerechtfertigten, die Wiedergeburt, ist weder ein dynamisches Resultat historischer Prozesse, noch das Eintauchen in eine Atmosphäre ungehemmten Gottesbewußtseins und eine Annäherung an die Seligkeit. Er ist unmittelbar da mit der Vergebung der Sünde und diese durchs Wort. Gottes Zorn und Liebe, Gottes Heiligkeit und Gnade wirken Glauben erst wo sie begegnen im Wort. Aus sich, ihrem logischen Gehalt nach wirken sie gar nicht. Aber am Wort findet das Gewissen nicht nur Gesinnungen, das Erkennen nicht bloß Eigenschaften, sondern entscheidende Beziehungsgründe, die wandelnd, neu-schöpfend das religiöse Verhältnis gestalten.

4. Ethische Funktionen des Wortes.

Aus dem Verhältnis folgt ein Verhalten. Wie jenes, so ist auch dieses durch ein Wort gestaltet. Dem Hören entspricht ein Folgen, der Berufung ein Beruf. Hören und Folgen, Berufung und Beruf sind nicht nur religiöse sondern auch ethische Vorgänge und Kategorien. Das Glaubensleben ist eine organische, religiös-sittliche Einheit. Sofern es durch Gott ist, ist es für Gott, Gnade und Dienst zugleich. Das religiöse Grundgesetz entspricht dem sittlichen. Jenes steht unter der Form des Imperativs: Glaube! Und dieser Imperativ ist die Antwort auf die Frage: was soll ich tun? Umgekehrt besteht das sittliche Leben in der religiösen Gebundenheit des menschlichen Willens an den göttlichen. Es ist nicht einseitig wirkendes Handeln sondern zugleich ein Empfangen und eingegliedert dem Rhythmus von Geben und Nehmen, Wirken und Empfangen. Ganz ähnlich ist bereits die Vernunft nicht nur gesetzliche Ordnung empirischer Dinge, sondern zugleich eine Wendung zum Überempirischen, die Bereitschaft teilzunehmen am Leben Gottes. D. h. Vernunft ist ver=nehmen und deshalb Be=

zogenheit auf das Wort. So geschieht auch die Gewissenserfahrung, das Verantwortlichsein durch ein Wort, das Anspruch erhebt auf Gehorsam und somit Prinzip des Wollens wie des Denkens ist. Sogar in der Form des alttestamentlichen Gebotes ist das Wort eine Gemeinschaftsbezeugung. Das Problem von gut und böse beruht ganz einfach auf dem Verhältnis bzw. dem Mißverhältnis von Wort und Antwort. Gut und Böse sind keine metaphysischen Qualitäten wie sinnlichkeit-überwindender Geist oder geistermangelnde Sinnlichkeit. Es sind einfache Reaktionsweisen auf das Wort. Der Unterschied von gut und böse ist darum absolut und nicht relativ. Es ist verkehrt das Gute zu beschreiben als ein allmählich werdendes und das Böse als ein allmählich verschwindendes, so daß Gut und Böse nur Stationen auf dem langen Weg der Entwicklung wären. Sie sind nicht Resultate von Prozessen aus kausaler Notwendigkeit, sondern Funktionen einer Freiheit, wie sie in persönlichen Verhältnissen wohnt und ihre Glieder verantwortlich macht. Gut sein heißt das Wort hören, böse sein, das Wort nicht hören. So erhalten wir weder eine Ethik der Gesellschaftsformen, sondern eine Berufsmoral, die aus der Berufung folgt, noch eine bloße Gesinnungs-, sondern eine Verantwortungsethik.

So ist das durch das Wort bestimmte Verhalten Religion und Sittlichkeit, Empfangnis und Schöpfung, Erleiden und Tätigsein. So wenig wie die Glaubenslehre am Ich orientiert ist, zielt die Sittenlehre auf das Bewußtsein vom Selbstwert der Persönlichkeit. Beide haben, wie das Leben auf allen seinen Stufen, ihre Wurzel am Wort. Das Erwachen des Menschen zum Bewußtsein seiner selbst und Gottes ist nicht das Resultat einer Selbstbesinnung, sondern eine Erweckung durch das Wort. Der Glaube ist dann das Ja-sagen zu diesem Logos, zur Pro-missio, zum Anspruch, zum Gesetz. Und das Glaubensleben

vollzieht sich von dieser Grundentscheidung aus auf logischen Bahnen des Denkens und auf ethischen Wegen des Willens. Beidemale geht ein Vernehmen voraus. Das Wort gibt dem Verhalten ferner die Sachlichkeit und konkrete Geistigkeit. Nur technische Gesichtspunkte bedingen die geläufige Unterscheidung von Dogmatik und Ethik. Sie sind keine Zweierleiheit. Sie leben beide von der Tatsache, daß Gott redet. Seine Anrede ist ein Aufgebot. Es verpflichtet zur Betätigung persönlicher Freiheit, macht verantwortlich und fordert Rechenschaft über Tun und Lassen, also wiederum Wort. Ein „Täter des Wortes“ sei der Mensch!

Denn die Arbeit ist nicht alles. Gerade Paulus, der mehr gearbeitet hat als alle, mahnt darum: „betet allezeit“. ¹⁾ Arbeit allein verknechtet. Wer aber wirklich arbeitet, der weiß, wie er braucht die Gunst der Verhältnisse, die Förderung von außen, den Segen von oben. Sein Tun allein verbürgt noch keine Frucht. Nicht was einer treibt ist entscheidend sondern „wie“. Dieses „wie“ ist durch das Verhältnis bedingt, in dem man lebt. Christliches Leben folgt aus dem Verhältnis zu Gott, besteht in der Nachfolge Jesu. Es ist Nachahmung Gottes, Aufsehen auf Jesum, Gebet. In dem einfachen Sprichwort „bete und arbeite“! ist der organische Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit schon gewahrt und bezeichnet. Es kommt nur darauf an, daß die beiden in der Sache gegebenen Gesichtspunkte richtig unterschieden werden. Und die systematische Theologie muß nicht durchaus in zwei äußerlich getrennten Disziplinen behandelt werden. Man kann das Christentum auch als ganzes und einheitlich betrachten. Von neueren Konzeptionen abgesehen — enthalten sowohl Melancthons Loci als Calvins Institutio den dogmatischen und ethischen Stoff zusammen. Aber die besten organischen Klammern zur Verbindung beider Gesichtspunkte bieten die Theologen des

¹⁾ 1. Thess. 5, 17.

Neuen Testaments, Paulus und Johannes. Daneben auch Luthers Erklärung speziell des zweiten Artikels. Paulus sagt: „so wir im Geist leben, so laßt uns auch im Geist wandeln.“¹⁾ Der „Wandel ist Geist“ ist identisch mit dem, was wir unter „christlichem Leben“ verstehen. Es ist die Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, d. i. ein Wiedergeborensein des „in seinem Reich unter ihm leben und ihm dienen . . .“ Dazu hat er die Seinen „erworben und gewonnen“, auf daß sie „sein eigen“ seien, teuer erkauft, um nicht zu werden der Menschen Knechte. Immer ist das Prinzip der Dogmatik mit dem der Ethik verbunden: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch freimachen.“²⁾ Uns ist Barmherzigkeit widerfahren, „darum werden wir nicht müde.“³⁾ „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt.“⁴⁾ Christen sollen verkündigen die Tugenden dessen, der sie berufen hat. Die ethischen Rezepte für sie lauten: „bereit sein zu jedem guten Werk“ oder daß die Leute „eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.“⁵⁾ Jesus wollte damit sowenig der Erfinder einer neuen Moral sein, als er der Stifter einer neuen Religion war. Längst hieß es ja: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.“⁶⁾ Aber auch nicht auf Humanität zielt seine Weisung, sondern die alte und immer neue Aufgabe heißt: geheiligt werde sein Name. Auch die Ethik hat es im Prinzip mit Gott zu tun d. h. mit dem Willen Gottes, der entscheidend wird für den Willen des Menschen. Er hat keinen anderen Auftrag als Gott zu dienen und für Gottes Reich Frucht zu bringen. In seinen Dienst zu rufen ist aber Jesu Beruf.

So ist das Wort der wirksamste Bestandteil, das Ferment im Leben, „Wort des Lebens“. Die Gegenwart Gottes voll-

¹⁾ Gal. 5, 25. ²⁾ Joh. 8, 32. ³⁾ 2. Kor. 4, 16.

⁴⁾ 1. Joh. 4, 19. ⁵⁾ Matth. 5, 16. ⁶⁾ Lev. 19, 2.

zieht sich auch im sittlichen Gebot, in der Unbedingtheit des Imperativs. So formt das Wort die Lebensführung. Eine Logonomie liegt vor. Der Streit zwischen Autonomie und Heteronomie ist zu schlichten durch den Hinweis auf das Wort und seine grundlegende Verhältnisfunktion. Die geht immer voraus und macht dauernd verantwortlich. Ihr Zuvorkommen wird durch keine Nachfolge restlos erfüllt. Auch im sittlichen Wissen, wie im ethischen Akt und Verhalten bleibt das Ich niemals allein. Das machen die Fremdworte *συνηθους* und *conscientia* noch deutlicher als das deutsche Wort Gewissen. Das ist das eine. Sie weisen auf das Verhältnis hin, das zugrunde liegt. Was der Mensch auch denke und sage, ob er im Selbstgespräch verharret oder zum Zwiegespräch sich entschließt, — Gott hört zu. Im Gewissen ist das Ich nur Glied eines Verhältnisses, nur Partei eines Beziehungsgefüges und das Gewissen fällt nie mit dem Ich zusammen. Viele, die sich auf ihr Gewissen berufen, meinen nur ihr Ich. Leicht verkürzt sich der Blick. Eine gespreizte Gewissenhaftigkeit ist oft nichts anderes als Ichsucht, Separatismus, Eremitentum, Sünde.

Das Prinzip des Sittlichen ist die Tatsache eines unbedingten Sollens, der Sinn für eine Forderung, die allen anderen Beweggründen, seien es individuelle Triebe oder Gemeinschaftsbedürfnisse, seien es Ansprüche des Rechts und der Sitte, der Gesellschaft oder des Standes, übergeordnet ist. Im Anschluß an Kants Ethik erhob sich die Streitfrage, ob das Sittengesetz ein reines Formalprinzip sei, oder ob es sich auf Inhalte beziehe. Kant entschied, daß die Moral als solche keines materialen Bestimmungsgrundes bedürfe. Diese Einschränkung auf das rein formale ist einseitig. Alles sittliche Wollen muß einen Inhalt haben, muß „etwas“ gebieten, „etwas“ wollen. Bloße Gewissenhaftigkeit ist eitel. Das formale sittliche Sollen und der Inhalt dieses Sollens: das

Gute sind notwendig zusammengehörende Dinge. Dieser Sachverhalt läßt sich vom Begriff des Sollens selbst her einsehen. Das Sollen ist nicht mit dem Wollen identisch. Der Begriff des Sollens enthält vielmehr die Beziehung auf einen vom wollenden Menschen verschiedenen Willen samt dem Anspruch, eine Übereinstimmung unseres Willens mit dem gebietenden verlangen zu können. Das Erlebnis dieses Solls ist Begegnung. Da wendet sich ein Wille an den anderen. Das „du sollst“ setzt ein befehlendes Ich voraus. Das „ich soll“ enthält außerdem die Anerkennung eines dem Fordernden beizuhabenden Rechts. Der Grundsatz „ich will“ ist kein sittlicher; er kann Willkür sein. Zu sagen: „ich will“, das ziemt nur Gott, der mit diesem Anspruch in unser Leben tritt. Der Imperativ „du sollst“ ist Tyrannei, wenn er lediglich den Willen eines andern Menschen ausdrückt, und ebenso unsittlich. Vielmehr muß das „du sollst“ von einem Höheren kommen, der verantwortlich macht, von einem Höchsten, vor dem das Ich in Freiheit sich unbedingt verpflichtet fühlen kann: „du hast recht — ich will“. So hat das „Soll“ eine soziologische Figur. Gott will. Unsere Moral ist nicht Selbstzweck. Sie ist Erfüllung des Willens Gottes. Und dieser ist die höhere Ordnung, die das Leben gewinnt durch das Verhältnis, auf das es verpflichtet wird.

In dieser Form vollzieht sich die sittliche Autonomie. Sagt man sie nur als Selbstgesetzgebung der individuellen Vernunft, so hört — streng genommen — der Begriff des Sollens auf. Denn es fehlt die Beziehung auf den anderen Willen, und es bleibt nur bei einem Wollen, das gegen den Verdacht der Willkür nicht geschützt ist. Die Unbedingtheit der Forderung ist nur zu verstehen als uns ansprechende ewige Vernunft d. h. in religiöser Weise. Das Sittengesetz ist der Wille Gottes. Das unbedingteste und zugleich freieste Verpflichtungsgefühl folgt aus der Gemeinschaft mit Gott. Diese Theonomie sichert

die Erhabenheit des Sittlichen gegen alle nur bedingten heteronomen Anforderungen oder Zumutungen und macht frei davon. Erst die Theonomie stellt die Autonomie des Sittlichen sicher. Im „Soll“, d. h. bei der Übereinstimmung mit dem unbedingten Willen ist das Ich wirklich frei. Gesetzempfangend wirkt es auch gesetzgebend. Gebieten darf nur wer gehorcht. Gehorsam sein kann nur wer hört. Zu hören aber ist das Wort. Das Wort hat nicht nur die kategorisch-imperativische Form des Sittlichen, ist nicht nur der prägnanteste Ausdruck einer unbedingten Verpflichtung. Noch wesentlicher ist, daß es deutlich sagen kann, was denn gefordert ist. Es nimmt einen Inhalt in seinen Befehl auf. Inhalt und Form des Sittlichen werden konkretes Ereignis im Wort. So erlöst erst das Wort eine Ethik aus dem starren Formalismus leerer Prinzipien und jener allgemeinen Ratlosigkeit, die vor lauter Maximen nicht recht weiß, was sie will und bei aller Gewissenhaftigkeit ohne Maß und Norm ist.

Naturgemäß ergeht die Rede nur an den, der Ohren hat zu hören. Dann aber partizipieren an dem Wort alle, die es hören. Sie haben Gemeinschaft am Wort. Sie verschließen es nicht im Innern, sondern reagieren darauf und geben Antwort. Jenachdem sich einer zum Wort verhält, ist das Wort sein Schicksal. Jesus hat das Bleiben an seiner Rede zum Merkmal rechter Jüngerschaft gemacht, die verbunden sind untereinander wie mit dem Meister. Sie finden an der Berufung ihren Beruf. Um seinetwillen lieben sie einander. Dieselbe soziologische Figur heißt im Alten Testament: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; denn ich bin der Herr.¹⁾ Sie formuliert eine theonome Ethik.

¹⁾ Lev. 19, 18. — So sind die meisten Bestimmungen des Heiligkeitsegesetzes (Lev. 19, 2!) motiviert.

Diese am Wort orientierte Ethik überwindet jeglichen Moralismus samt der Postulatentheorie. Diese stellen das wollende und sollende Ich zunächst auf sich selber und fordern seine Initiative. Sie mag des Anfangs der Handlungen fähig sein, aber gewiß nicht des Endes. Sie mag guten Willens sein, bleibt aber ohne Erfolg, falls die Umstände nicht günstig sind. Daß auch das Ende gut sei, dazu wird ein Gott gefordert. Dessen Rolle bleibt dann jedoch zweiten Ranges. Nicht aus dem Grundverhältnis zu ihm entspringen die Wollungen, geschehen die Handlungen. „Denn ich bin der Herr“, diese Motivierung hat die rationale Ethik nicht mehr verstanden. Darum finden die Handlungen keine organische Einheit mehr. Sie sollen nur autonom sein. So ereignen sich Taten aber keine Tat, Werke, *ἔργα* aber kein *ἔργον*, kein Lebenswerk. Man will selbst bestimmen und weiß nicht, was man will. Die Heteronomie wird abgelehnt und die Theonomie unverstanden mit ihr vereinerleitet. Das eingebilddete sittliche Selbstbewußtsein verfügt nur so über Gott als Postulat. Er lebt von der Gnade des autonomen Ich. Christliche Sittlichkeit dagegen ist Glaubensgehorsam, gebunden und frei. „Ich bin der Herr, dein Gott.“ Aus diesem Grundverhältnis resultiert der Imperativ: du sollst. Aus ihm geht Wollen und Tun hervor, soweit sie fromm sind, Mit Gott fängt alles Leben an. Sein Wort gewährt eine Freiheit, wie sie nur im Gehorsam wirklich wird. Durch das Wort geweckt, berufen, tritt der Glaube in Gottes Dienst. In diesem Glaubensverhältnis zu Gott ist keine Tat vergeblich; auch wo der Erfolg ausbleibt, hat sie die Verheißung der Frucht und ist gesegnet durch sie. Dieser terminus a quo ist entscheidend für Glaubenswandel und Lebensführung. Aus Gottes Wort sind sie ihres Weges gewiß ohne Streberhaft auf ein eigenwilliges Ziel zu jagen, oder anspruchsvoll ein Postulat zu erzwingen. Aus dem Wort geboren ist das religiöse Grund-

verhältnis zugleich ein sittliches. Oder, Gott wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen.

5. Das Wort als Wirkungsfaktor.

(Magie und Wort.)

Da das Wort Mittel seines Wirkens ist und Instrument seiner Macht, so wirkt diese Macht sich nie magisch aus, sondern geistig persönlich. Die Idee des Magischen ist uralt und wieder modern. Oswald Spengler dient sie zur Beschreibung der Eigenart des arabischen Kulturkreises, zum Verständnis eines typischen Weltgefühls unter dem Titel: Die magische Seele.¹⁾ Sie ist Schicksalsmächten willenlos ergeben und zu unterscheiden von der faustischen auf ihren Willen vertrauenden Seele. Jene fühlt mystisch, diese persönlich; jene denkt dinglich, diese geistig. Die typischen Unterschiede mögen von Spengler prägnant formuliert sein. Aber das Christentum durfte er nicht der Magie überantworten. Wie steht der Wille im Mittelpunkt des urchristlichen Glaubens. Dieser ist so voluntativ engagiert, daß er niemals als „magisch“ bezeichnet werden kann.²⁾ Ebenso unzulässig ist die These Spenglers, daß das „Wort Gottes“ rein magisch als „Substanz“ verstanden worden sei. Für das Christentum des Neuen Testaments gilt das nicht.³⁾ Es wehrt sich gegen die gewaltsame Stilisierung zur „arabischen Kultur“. — Aber neben ihrer theoretischen Verwendung hat die Idee des Magischen heute auch praktische Bedeutung. Nicht nur im primitiven heidnischen Kult und im Katholizis-

¹⁾ Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. 2. Band: Weltgeschichtliche Perspektiven. S. 275 ff., 283 ff., 297 ff.

²⁾ R. H. Grützmacher: Spenglers weltgeschichtliche Perspektiven und das Christentum. N.K.Z. 1923, S. 271 ff.

³⁾ Siehe oben S. 160 ff.

mus begegnet sie, sondern auch Kenferling¹⁾ z. B. verschreibt sich ihr. Magisch sei der Einfluß des Lehrers auf den Schüler, des Vorbildes und des Vollkommenen auf den Adepten. Kriterium für Magie ist stets die Frage des „Mittels“. Daran hat eine Religion sich auszuweisen. Ob sie aus dem Geist stammt, wird durch die Mittel erkennbar, deren sie sich bedient, die sie für ihre Macht hält.

Zum Verständnis göttlicher Wirksamkeit auf den Menschen und sittlichen Geschehens zwischen Menschen ist die Vorstellung naturaler Kausalität bedenklich. Verwirrende Gleichnisse aus dem Naturgeschehen stellen sich leicht ein und entstellen schon die Betrachtung geschichtlichen Geschehens. Die Vorstellung mechanischer Wirkungsweise eines Körpers auf den andern, der Abklatsch eines Musters, die Kopie eines Vorbildes, der starre Stoß eines Ereignisses auf die Folgezeit sind unmaßgeblich. Erst recht verderben sie die Auffassung vom Gemeinschaftsleben und vollends religiöse Vorgänge. Als ob Gott nur Empfindungen wirkte, Jesus bloß Einwirkungen auslöse, Religion bloß Abhängigkeit sei und der Glaube nur ein Prozeß. Gottes Wirken ist nur zu verstehen auf dem Weg über das Wort. Das Wort ist die Potenz. Auf ihr beruht, was Gott tut. Sein Wort wirkt Natur und Geschichte, Vergebung, Veröhnung, Gemeinschaft und Leben. Es bezeichnet einen Zusammenhang von Willen und Zweck, der den anderen an Kraft und Folge unter sich läßt, überbietet, aus dem Natürlichen ins Geistgemäße überseht. Wo Wort ist, da ist Wille. Und Wille gerät an Wille. Wo ein Wille seinen Ausdruck im Wort gefunden hat, da geraten Personen in ein Verhältnis zueinander. Das Wort ist Mittel einer Macht, die nicht Kraft ist sondern Geist und Leben. Es bannt die Magie und mit ihr alles

¹⁾ Vollrath: Graf Kenferling und seine Schule. Leipzig 1923, Dr. Werner Scholl. S. 37.

Gerede und geistlose Geschwätz. Aber wo Worte zu Wörtern werden, und diese mechanisch gebraucht, ist die Magie eröffnet. So wird der „Name“ Gottes oder Jesu benutzt wie eine Zauberformel, etwa um Heilswirkungen dadurch hervorzurufen. Weil dieses „brauchen“ und „besprechen“ nicht aus dem Glauben kommt, ist es Sünde. Es verfügt über den Namen wie über eine Sache und operiert mit ihr. Der Name Gottes aber ist offenbar geworden, daß er angerufen werde. Verheißung einer Erhörung hat nur die Anrufung des Namens, das persönliche Gebet. Der unpersönliche Gebrauch des Namens dagegen ist Mißbrauch. Er verliert seine Würde und wird Zaubermittel. Das wäre Magie, die im Neuen Testament unzweideutig bezeichnet und bestraft wird.¹⁾

Wenn Christus sagt: „mir ist gegeben alle Gewalt“, so ist doch nur sein Wort das Instrument derselben. Es versetzt in seine Gegenwart. Oder Luther²⁾ erläutert (in seiner Auslegung des Evangeliums Johannes) zu Kap. 6, 63 „die Worte, die ich rede, die sind Geist und sind Leben“: „Es will dich Christus nirgend anbinden, denn an seinen Mund und Wort, will dich nicht lassen flattern, sondern du selbst sollst sein Wort werden.“ Das Wort macht ihn, seine Auferstehung und Himmelfahrt, sein Kreuz und sein Sitzen zur Rechten Gottes wirksam zum Glauben, d. h. zur Gemeinschaft mit ihm. Das Wort macht überhaupt seine Erscheinung zur Offenbarung, die Niedrigkeit des hilflosen Kindes in der Krippe, seine Knechtsgestalt zum Glaubensmotiv und wehrt den Ärgernissen. Wiederum in der Richtung auf das Wort wird die Wirkung des Heiligen Geistes erläutert, der zu Gottes Kindern macht, Heilsgewißheit wirkt, Erkenntnis schafft und in alle Wahrheit leitet. Er soll die

¹⁾ Act. 8, 14 ff.

²⁾ Dr. Martin Luthers Sämtliche Werke. 48. Band der Erlanger Ausgabe. S. 68.

Jünger erinnern an alles, was Jesus gesagt hat. Er gegenwärtigt nichts als sein Wort. Dadurch wird eine bleibende Beziehung zu ihm ermöglicht und hergestellt. Der Geist behält sein Werk im Wort. Es überführt, überzeugt, erleuchtet und macht ewiger Wahrheit gewiß im Wechsel der Vergänglichkeit. Gnade und Wahrheit liegen beschlossen in den Worten, die nicht vergehen. Ihre Wirkung äußert sich allezeit in der Richtung auf Gott als Bekenntnis und Gebet, d. h. sie erweckt als Frucht der Lippen wiederum Wort. In der Richtung auf den Menschen wirkt das Wort Liebe zum Nächsten.

Daß das Wort Träger der Gnade und Liebe sei, das leuchtet ohne weiteres ein. Sofern Sünde und Schuld, Rechtfertigung und Versöhnung Beziehungsvorgänge sind, so bedürfen sie eben des wirkenden Wortes, durch das sie zugleich erkennbar werden. Daß das Wort aber Mittel der Macht Gottes, der Gewalt Jesu, Dynamik des Geistes sei, ist schwerer zu fassen. Denn natürliches Denken ist immer versucht zu meinen, daß diese Reduktion des Machtmittels auf das Wort eine Verkleinerung Gottes bedeute. Aber eben darauf beruht gerade seine Größe, daß er keine sinnenfälligen Machtproben abzulegen braucht, sondern in erhabener Geduld am Wort sich kann genügen lassen und Zeit hat zu warten auf Frucht. Das Wort ist das seinem Wesen gemäße Instrument, die seinem Ziel entsprechende Wirkungsweise. Gerade so hat er die Starken zum Raub. Sie wurden aus Schwachen zu Felsenmännern, aus Verleugnern zu Bekennern, aus Verfolgern zu Jüngern, Zeugen, Boten, Reformatoren, d. h. wiedergeboren durch das Wort, das ihnen erst zu mächtig, danach aber zum Trost geworden ist.

Wohl ließe sich eine Macht denken, die wie blinde Gewalt niederschlägt, verzehrt, tötet, die in Torheit sofort jäten will, oder als Feuer und Schwefel vom Himmel begehrt wird. Dieses

Denk- und Wunschgebilde äußerer Gewalt, mechanischem Naturgeschehen gedankenlos abgesehen, entspricht nicht der Weise göttlichen Wirkens. Sie behandelt den Menschen als totes Ding, pure passive, läßt ihm nicht die Freiheit des Willens zur Buße, der Entscheidung zum Glauben. Der Mensch kann nur überwunden werden, wenn er als Person gewonnen wird. Kein anderes Mittel aber gibt es dazu als das Wort. Es macht das lähmende Beben vor furchtbaren Ereignissen und unheimlichen Katastrophen zur heilsamen Furcht vor dem allmächtigen Gott: „So ihr euch nicht bessert, werdet ihr alle auch also umkommen.“¹⁾ Göttliches Walten lähmt nicht die menschliche Tätigkeit, stellt seine Aktivität nicht ab, tötet nicht, sondern macht lebendig. Die Macht des lebendigen Gottes befähigt zum Wirken, gibt neue Kraft, macht das wahre Wesen des Menschen zur Willenstat frei. Wenn eine Gottheit durch den heidnischen Seher redet, ist sein Ich ausgeschaltet. Dem Propheten dagegen ist das Ohr geöffnet, daß er zu hören vermag. Er spricht, was er vernommen, Gottes Wort, das des Mannes eigenes Wort geworden ist. Wo überhaupt das Wort Glauben wirkt, ist der Wille niemals vergewaltigt. Es begegnet mit Geduld und macht los. Es läßt Raum zur Buße und Bekehrung. In die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott wird keiner hineingezwungen. Aber wer hören will, der hat genug und kann nicht anders. Er wird durch ein heiliges Muß zur Freiheit geführt: „Gott, deinen Willen tue ich gerne.“ Im Verständnis des Wortes ist der Unterschied begriffen zwischen der Wirkungsweise des allmächtigen Gottes und dem Zwang, Trieb, Stoß der ohnmächtigen Natur. Etwas anderes als die mechanische Anziehung und Abstoßung ist die Macht Gottes. Sie hat allemal Sieg, Sieg durch das Wort, das dem Menschen die freie Geistigkeit eines verantwortlichen Subjekts läßt.

¹⁾ Luk. 13, 3. 5.

VI.

Offenbarung und Erkenntnis.

1. Zur Soziologie der religiösen Erkenntnis.

Alles Denken ist ein Nachdenken und jeder Wissenschaft geht immer eine Wirklichkeit voraus, die sie trägt. Die Erkenntnis steigt aus einem Verhältnis empor. Das Verhältnis zur Natur und dem Raum, das Verhältnis zur Geschichte und der Zeit, das Verhältnis zu Zeitgenossen einer Gegenwart, das Verhältnis zu Gott und der Ewigkeit — alle sind sie bereits da, ehe sie erforscht und erkannt werden in einer Natur- oder Geschichtswissenschaft, in einer Ethik, in einer Theologie. Das Moment der Hingabe an eine Sache oder Person begleitet jede Erkenntnis derselben. Sie ist die Funktion eines Verhältnisses, das neben Gefühlen und Willensakten auch in Denkvorgängen sich auswirkt. Mögen diese Effekte eintreten oder ausbleiben, genügend oder ungenügend sein, das Lebensverhältnis selbst ist davon unberührt und überdauert seine Auswirkungen auch wenn diese abbrechen oder verebben. Das Bewußtsein ist kein Kriterium des Lebens. Unbewußtheit hebt das Beziehungsleben nicht auf. Normalerweise freilich entwickelt dieses die ihm entsprechenden Gefühls-, Willens- und Denkakte. Und vor allem die letzteren sind auf seine Erhaltung gerichtet.

Bisher hat eine rein formale Erkenntnislehre, die den Zusammenhang mit dem Leben verloren hat, nur gehandelt von dem Bewußtsein und seinem Gegenstand. Es ist eine unleugbare Tatsache, daß jede einzelne Erkenntnisfunktion: Empfinden, Wahrnehmung, Vorstellung, Urteil das Bewußtsein überschreitet, indem sie ein Objekt zu erfassen sucht, das jenseits

der Sphäre des Ich liegt. Es meint und versucht die Gegenstände als unabhängig von ihm existierend zu erkennen. Eine idealistische Deutung dieses Vorganges bestreitet ihre selbständige Existenz. Angesichts des Umstandes, daß alle Dinge auf ein Bewußtsein bezogen sind, hat eine Erkenntnistheorie große Mühe, die bewußtseinstranszendente Geltung der Gegenstände zu erhärten. Da gibt die Soziologie wenigstens für ihr Gebiet den Ausschlag zugunsten der realistischen Deutung. Denn sobald es sich nicht mehr um Dinge, sondern um Personen handelt und ihr Gemeinschaftsleben ist die Transzendenz des Du für das Ich einfach Erlebnistatsache und die fundamentale Lebensbeziehung muß nicht vom Ich aus, sondern kann vom Du aus geschehen. Personen können vernommen werden, Dinge aber nicht. Personen mag man sehen wie Gegenstände, ihr entscheidender Vorzug aber vor diesen liegt darin, daß sie zu hören sind. Sie sprechen. Das Ohr hört den Ton ihrer Stimme. Sie erweckt Vorstellungen, Begriffe und das Ich wird genötigt zu einem Urteil über die Existenz des Du oder eines Er. Wo diese zu Wort kommen, wird das Ich an eben diesem Wort zu einem wissenden.

Auch aus allen möglichen religiösen Verhältnissen: des Schöpfers zum Geschöpf, des Heilandes zum Jünger, des Hauptes zu den Gliedern erwächst der seiner selbst bewußtwerdende, als Beziehung sich selbst verdeutlichende Glaube. Eine Linie führt von der Frömmigkeit zum Dogma, vom Glauben zum Wissen, aus dem Gottverhältnis in die Gotteserkenntnis. Also erhebt sich die Theologie auf einem Beziehungsgrunde, der gelegt ist. Sie steigt aus einer Situation empor, die gegeben ist. Hier bekundet Gott eine Gemeinschaft mit dem Menschen, die Seele ihre Angewiesenheit auf Gnade und Wahrheit. Gott hat eine Gemeinschaft eröffnet, indem er durch das Wort seine Teilnahme bekundet. An dem gegebenen Wort orientiert sich

das Bewußtsein über das bestehende Beziehungsleben, die vollzogene Gemeinschaft. Gottes Wort trägt sie als Real- und Erkenntnisgrund. Indem er sich hält an die Weisung, das Versprechen und die Zusage, ist der Glaube allen Enttäuschungen gewachsen, besteht er siegreich alle Widerstände der Welt, alle Erfolge und Mißerfolge, kurz alle Krisen seines Lebens.

In jedem Verhältnis lebt das Bedürfnis Gesinnung und Gedanken mitzuteilen, daß sie von dem andern verstanden werden. Das Verhältnis stellt sich dar oder drückt sich aus als Gespräch. Daran sind wenigstens zwei Personen beteiligt, eine sprechende und eine antwortende. Zwischen den beiden dramatischen Momenten des Sprechens und Antwortens liegen die zwei weiteren Momente des Hörens und Verstehens. D. h. in dem lebendigen Kreislauf des Wortes vollziehen sich Erkenntnisakte. Das verhältnistragende Wort ist es aber, aus dem auch die nötigen Erkenntnisse zu gewinnen sind, Erkenntnisse über die Beziehung selbst, über das Gegenüber und seinen Partner. Wie Gott auf dem Wege über das Wort als wirklich erlebt wird, so geht vom Erlebnis der Weg wieder über das Wort zu Erkenntnissen hinaus. Das Realmittel der Gemeinschaft ist auch ihr Erkenntnismittel. Ein Wort macht wach und erlöst aus der Unbewußtheit. Sinne und Denken werden mobil, sobald ein Wort vernommen wird. Es bietet auch dann einen Halt, wenn das Bewußtsein in Krisen gerät, wenn widersprechende Erfahrungen Ärgernisse und Anfechtung hervorrufen, wenn das Bedürfnis nach erneuter Vergewisserung sich regt, Gefühle, Erfahrungen, Erlebnisse aber im Stich lassen, als schwankende Gründe, auf denen nicht Fuß zu fassen ist. Sie alterieren auch das Denken. Optimistische und pessimistische Stimmungen wechseln ab, bleiben bestenfalls in der Schwebe eines Gleichgewichts, bis eine Stimme vernehmbar wird, die das Denken zur Klarheit nötigt. Ein Wort gibt den Ausschlag,

verlegt den Schwerpunkt des Lebens, erlöst aus der Labilität und Indifferenz sich widersprechender Gedanken, gibt dem Denken Stabilität, wird die Funktion einer Gewißheit gegen alle Erfahrung, Erlebnisse und Ergebnisse seelischer Selbstbetrachtung. Erlebnisse sind ja nicht kontrollierbar, Erfahrungen durch Experimente nicht wiederholbar. Aber verbum stat. Es ist pièce de résistance. Ohne die Legitimität durch ein Wort wäre das „dennoch“ und „trotzdem“ des Glaubens Wahnwitz und Vermessenheit. Überdies hört alle Gemeinschaft auf, wenn jeder nur an seinen Eigenbesitz denkt.

Der Subjektivismus begründet nicht einmal Gewißheit, geschweige denn Wahrheit. Er kommt an keine Objektivität heran. Was er in der Richtung herausschlägt oder sichern will ist nichts als ein Raub. Aber für das Gelingen religiöser Erkenntnisse spielt das Wort die entscheidende Rolle. Dabei ist zunächst zu unterscheiden zwischen religiöser und theologischer Erkenntnis. Jene ist die Erkenntnis in der Religion, diese die Erkenntnis von der Religion. Dort ist der Glaube Erkenntnisprinzip und das Wort Erkenntnisgelegenheit, hier ist der Glaube Erkenntnisobjekt und das Wort ein Erkenntnisgegenstand. Es gibt ein Wissen durch das Wort und ein Wissen vom Wort. Auf jenes kommt es zuerst an, auf dieses später. Es handelt sich um die Erkenntnis, die im religiösen Vorgang des Glaubens einen notwendigen Platz hat. Paulus unterscheidet sie als eine *ἐπιγνώσις* von der *γνώσις*. Die *ἐπιγνώσις* ist ein spezifisch religiöser Erkenntnisakt,¹⁾ der ganz aus persönlicher Beteiligung geschieht und die Gestaltung des Lebens aufs stärkste bedingt. Die *ἐπιγνώσις* bezeichnet den Fall, wo das Erkennen mit dem Erkannten verbunden ist. Die Präposition *ἐπὶ* drückt diese Beziehung des erkennenden Subjektes auf das Erkenntnis-

¹⁾ Röm. 1, 28: τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει.

Röm. 3, 20: διὰ γὰρ νόμου ἐπιγνώσις ἁμαρτίας.

objekt „hin“ aus. Sie bezeichnet mehr als eine Intensivierung des bloßen *γινώσκειν* und betont das Moment der Hingabe in eigener Sache. *Γνώσις* mag Ansicht sein, *ἐπιγνώσις* ist Einsicht. *Γινώσκειν* braucht nur ein Notiznehmen zu bedeuten, in dem *ἐπιγινώσκειν* aber liegt das persönliche Interesse. Die *Γνώσις* kann falsch sein, die *ἐπιγνώσις* dagegen liegt jenseits von richtig und falsch und ist die Erkenntnis als Funktion einer Verbindung. Das *γινώσκειν* geschieht stückweise, das *ἐπιγινώσκειν* aber weist auf ein Ganzes hin: *ἄρα γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.*¹⁾ Sehr treffend weist dieses Zitat auf das Verhältnismoment hin, das in *ἐπιγινώσκω* liegt: das Erkennen ist die Funktion eines Erkenntnisses. Und das Verhältnis ist kein Stückwerk mehr, es ist die Voraussetzung und der Horizont religiösen Erkennens.

2. Das Wort als Erkenntnisgrund.

(Das transzendente Wort.)

Es wird vernommen, sinnlich als Schall und geistig seiner Bedeutung nach. Es dringt als Laut vom Mund zum Ohr und nimmt zugleich die Vernunft des Hörers in Anspruch. Es setzt den sprachgewordenen Gedanken mit dem Denken des anderen in Beziehung. So wird der Gedanke aus seiner Ich-bezogenheit oder Beschränkung erlöst und gewinnt gültige Wahrheit auch für den anderen.

Die Erkenntnis vollzieht sich an demselben Wort, das bereits ein Verhältnis bedingt hat. Sobald ein Ich auf dem Weg über das Wort sein Du gefunden hat, gewinnt es eben durch dasselbe Wort Vorstellungen und Erkenntnisse, wie sie dem andern adäquat sind. Aus der Beziehung heraus, die an der interindividuellen Potenz des Wortes eine Art Objektivität

¹⁾ 1. Kor. 13, 12.

haben, ist auch das Erkenntnisproblem zu stellen. Es gibt nicht nur Vertrauen auf das Wort, sondern auch Erkenntnis durch das Wort. Schon an der bloßen Tatsache eines Wortes, das den Raum zwischen Fremden belebt und diese zu Gliedern eines Geschehnisses macht, können Erkenntnisse gewonnen werden. Zunächst als Existenzialurteile: ein Verhältnis besteht; seine Glieder sind da. Es ist die höchste Äußerung menschlichen Vorhandenseins. Ferner weist das Wort auf ein Ich, das redet und auf ein Du, das hört. Der eine ist Geber, der andere Empfänger. So können über die bloßen Feststellungen der Existenz hinaus auch Qualitätsurteile gebildet werden: eine Begegnung, wie sie im Wort Ereignis wird, kann nur zwischen persönlichen Gliedern erfolgen. Das Wort kann nur von einer Person kommen und an eine Person gehen. Es weist auf Geist und Wille hin und läßt ihren Charakter geziemend beachten oder respektieren. Vollends können aus dem Inhalt des Wortes Erkenntnisse gezogen werden. Es „meint“ etwas, und der es hört, erkennt was gemeint ist und „versteht“. Ein Wort, das nichts meint, ist ein Geräusch. In dem Sinn des Wortes liegt sein Erkenntniswert. Es wird in spontaner Hinnahme unmittelbar erfaßt. Wer das Auge nur als Empfänglichkeit für Licht und Farbe, das Ohr lediglich als Organ für Schall und Klänge wertet, der müßte einen besonderen Sinn für das Wort annehmen, d. h. für die unbegreifliche Verbindung von Laut und Bedeutung, Schall und Idee, Natürlichkeit und Geistigkeit.

Die Frage, ob die Erkenntnis von Gott oder von dem Bewußtsein auszugehen habe, ist damit erledigt. Das Wort ist der Ausgangspunkt. Denn niemand hat Gott je gesehen, ein Beweis seiner Transzendenz! Er wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann. Die Aussicht ist verbaut und das Auge versagt. Aber noch ist ein Hören möglich von drüben her und für den Glauben wirklich. Als Mittel der

Erkenntnis Gottes ist das Wort transszendental. Ist der Glaube Gotteserkenntnis, so gewinnt er am Wort allein die Gewißheit einer Selbstvergegenwärtigung Gottes, der Realpräsenz des Überweltlichen, Heiligen zur Besitzergreifung, Anbetung und Gemeinschaft. Sie ist von Gott selbst geweckt, der im Wort da ist. Oder: Anrufe, Namensnennungen, auch Sätze, die im grammatischen Sinn unvollständig sind, zeigen das Dasein und Gewahrwerden seiner Gegenwart an. Sie enthalten schon in ihrer primitiven Form, die noch nicht zu einem Urteilsatz ausgewachsen ist, eine Erkenntnis, die aufs Ganze geht.

Die Erkenntnis entsteht soweit man auf das Verhältnis eingeht, das im Wort beschlossen ist und zu einer Stellungnahme nötigt. Auch wenn man ihn nicht gesucht hat, wird man getroffen von ihm. Man wird erfaßt von ihm, er drängt sich auf, ehe eine verständige Zerlegung des Vorganges in seine Bestandteile unternommen werden kann. Nachdem die Seele in ein Verhältnis zu ihm gerückt ist, erfolgt die Wahrnehmung. Angeregt und affiziert nach ihrer empfänglichen und tätigen Seite hin wird sie der Existenz und Art einer Wirklichkeit außer sich bewußt. Sie hat die Initiative bei der Begegnung, und eine entgegenkommende Bewegung unsererseits wird ausgelöst. „Es entsteht in dem menschlichen Geist die Empfindung und der Gedanke einer überweltlichen Energie, die dann, indem die Geistigkeit des Überweltlichen empfunden wird, als Gottheit . . . als der eine Gott sich in dem Menschenggeist erschließt. Die Macht, die so Gegenstand der intuitiven Vernunftserkenntnis wird, erweist sich hier mit aller Deutlichkeit als geistiger Wille, der darauf aus ist Eingang in den menschlichen Geist zu gewinnen.“¹⁾

¹⁾ Seeberg: Christliche Dogmatik. 1. Bd. Erlangen und Leipzig 1924, A. Deichert'sche Verlagshandlung (Dr. Werner Scholl). S. 86.

Diese Intuition eines wirksam begegnenden Willens, einer lebendigen Geistigkeit geschieht aber am Wort. Das Wort ist der einzige Gottesbeweis. Durch das Wort allein beweist Gott sein Dasein selber. Diesem Selbstbeweis der Existenz gibt er zugleich qualitative Bestimmtheit: er ist der Gott des Bundes, des Verkehrs, der Gemeinschaft. Dieses soziologische Moment unterscheidet die Erkenntnis des christlichen Glaubens von der allgemeinen Überzeugung des Theismus. Die Gleichnisse des Evangeliums handeln von Suchen und Finden. Dabei ist immer Gott der Suchende, der Mensch aber findet oder wird gefunden. Der gottsuchende Mensch dagegen bezeichnet ein vorchristliches Stadium. Indem Gott also eine Bezogenheit überhaupt herstellt, schafft er auch die Erkenntnismöglichkeiten. Ohne das Wort hätte der Mensch weder Beziehung zu Gott noch Gotteserkenntnis. Sie erfolgt auf dem Weg über das Gehör; es ist die sinnliche Apperzeption für seine Offenbarung. Die Gotteserkenntnis beruht auf Erfahrung. Diese jedoch ist näher zu bestimmen als spezifische Worterfahrung. Es handelt sich um eine akustische Intuition. Wie *λόγος* so ist auch *ἀκοή* ein terminus technicus im Neuen Testament. Er bedeutet neben dem Inhalt, neben dem, was gehört wird, vor allem den Sinn und das Organ der Wahrnehmung, des Vernehmens. Der actus audiendi ermöglicht die Erkenntnis. Dementsprechend ist das Hören des Wortes, *ἀκούειν φωνῆς* (*φωνήν*) der Grundakt des Glaubens. Noch präziser werden die möglichen Einstellungen der Gläubigen bezeichnet durch *εἰσακούω*, *ὑπακούω*, *ὑπακοή*, *ὑπήκοος* einerseits, durch *παρακούω*, *παρακοή* andererseits. Das Hören bedingt den Gehorsam des Glaubens, das Überhören den Ungehorsam des Unglaubens. Diese Worte beziehen sich auf das subjektive Verhalten des Hörenden — jedoch immer einer zu vernehmenden Kunde gegenüber. Aber deren Inhalt steht

stets in der Form der Mitteilung, der Kunde, der Botschaft. Er ist λόγος, ἀγγελία, κήρυγμα. „Nicht Spekulation oder rationale Ausdeutung und Anwendung eines Prinzips sondern die andauernde Erregung unseres Empfindens und Wollens durch den Urwillen ist der dauernde Grund dieser intuitiven Erkenntnis Gottes.“¹⁾ Diese dauernde Erregung unseres Empfindens und Wollens zum Zweck der Erkenntnis erfolgt durch das Wort. Wohl spricht man auch von einer Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte, von einer Wahrnehmung auf diesen Gebieten. Prinzipiell werden diese Mächte zur Offenbarung nur, wo sie in der Form des Wortes stehen und hörbar werden. Natur und Geschichte an sich sind noch nicht Offenbarung. Erst wo Bezugnahme, Mitteilung, Kundgabe vorliegen, kann von Offenbarung die Rede sein.

3. Zur Optik und Akustik einer Offenbarungslehre.

Als sinnliche Apperzeptionen des Glaubens an Offenbarung können theoretischerweise Gesicht und Gehör, praktisch noch andere Sinne — der Geschmack,²⁾ das Tasten und „begreifen“³⁾ oder der Geruchssinn beim Kultus — in Betracht kommen. Abgesehen von der zweiten Gruppe könnte eine Begegnung Gottes sowohl optisch als akustisch aufgenommen werden. Dabei wäre nur die Voraussetzung gemacht, daß der Erhabene in Raumform, der Ewige in Zeitform da sein und erkennbar werden kann. Anders hat ja die Rede von Offenbarung keinen Sinn. Nun weiß der Mensch wohl von Gottes Taten der Schöpfung und Erhaltung in der Natur, von Gottes Weltregiment in der Geschichte. Als Sama, Tradition und vom Hörensagen ist dieses Wissen aber noch nicht glaubenbegründend. Ein Umstand jedoch, der noch wesentlicher ist, kommt hinzu:

¹⁾ Seeberg a. a. O. S. 90. ²⁾ Ps. 34, 9; 1. Petr. 2, 3; Hebr. 6, 5.

³⁾ Joh. 20, 25. 27; 1. Joh. 1, 1.

das, was von Natur und Geschichte vor Augen liegt, ist vielgestaltig und bleibt rätselhaft. Die anschaulbare Gestalt aller Erscheinungen ist immer vieldeutig. Die Fülle alles Sichtbaren legt Sinn und Willen des göttlichen Tuns für eine Erkenntnis nicht so unzweideutig fest, wie sie der Glaube zum Vertrauen auf Gott braucht. Um Vertrauen fassen zu können muß man jemanden kennen. Dem Fremden kann keiner glauben, dem Unbekannten niemand vertrauen. Das Vertrauen beruht auf einem Wissen, und im Glauben ist Erkenntnis aufgehoben. Erkenntnis hat einen notwendigen Platz im religiösen Vorgang. Ohne Erkenntnis Gottes keine Erfahrung von ihm und keine Hingabe an ihn. Der Mensch vertraut auf Gott, weil er ihn erkannt hat. Er muß wissen, wessen er sich zu versehen hat. Religion ist Erkenntnis. Die Erkenntnis entsteht, wenn einer Einwirkung von außen eine Wahrnehmung von innen entspricht.

Nun können die Wirkungen geschichtlicher Geschehnisse, Erfolge oder Mißerfolge, an Gott irre machen, ihn verdunkeln und verschwinden lassen wie der Turm, der auf die achtzehn zu Siloah fiel, oder der Weltkrieg. Auch dringt der Beschauer durch die Rätselhaftigkeit des Naturgeschehens kaum zu persönlicher Gewißheit eines gerechten und heiligen, gnädigen und barmherzigen Gottes vor. Was er vor Augen sieht, verwirrt ihn gerade und macht blind für Gott. Je mehr er sieht, desto ratloser wird er. Das historisch = Wirkungsvolle und sinnlich = Eindrucksvolle ist darum noch nicht Motiv zur Glaubenserkenntnis. Als Beschauer der Welt kommt der Mensch über ein Schwanken zwischen optimistischer und pessimistischer Beurteilung nicht hinaus. Der ganze Wechselreichtum der Erscheinungen, ihre Veränderlichkeit im Kommen und Gehen verhüllt den Gotteswillen mehr als er ihn enthüllt. Offenbarung im Bereich des Sichtbaren wirkt verschwommen und vieldeutig. Die Beziehung der Natur im großen und kleinen, der Geschichte im ganzen und einzelnen

auf Gott ist menschlichem Sehen undurchdringlich. Überall, wo Gott gegenwärtig ist, wohnt er nicht in Tempeln mit Händen gemacht, ist er dem Auge unsichtbar, weil er Geist ist. Niemand hat Gott je gesehen. Unergründbar und unerforschlich wohnt er in einem Licht, da niemand zukommen kann.

Es sei denn, daß er komme und sich vernehmen lasse. Dann schafft seine Rede klare Verhältnisse. Wo der Mensch nicht sehen kann, ist er aufs Hören angewiesen. Sein Glaube bezieht sich auf das Wort, und das Wort ist die Quelle seiner Erkenntnisse. Oder: Jesus gegenüber ist Augenzeugenschaft kein entscheidender Vorzug. Es werden nicht zuvorkommen, die mit ihm lebten denen, die mit ihren Augen ihn nicht gesehen, aber doch lieb haben. Diesen gilt die Verheißung: selig sind, die nicht sehen und doch glauben. Überdies bleibt sein Wort ihr Teil und Besiz. Hielten sich doch schon die Augenzeugen zu ihm um der Worte ewigen Lebens willen, die er für sie hatte. Selbst die Schergen melden: „Es hat nie ein Mensch also geredet wie dieser Mensch.“¹⁾ Und wenn es keine Vergewisserung über den Auferstandenen gibt durch den Augenschein, so bleibt doch ein Weg zu dem Lebendigen, erhöhten, wiederkommenden Herrn, dem Gehör, das sich an die Botschaft hält. Der Glaube braucht an Vorstellung davon genau soviel als das Wort eben zuläßt. Es hat für ihn Bildkraft genug. Überhaupt gehört das Drama der Auferstehung wie die eschatologischen Vorgänge zu den Dingen, die man als Erzählung oder Verheißung nur im Wort verträgt. Im Bild gemalt — man denke etwa an Jes. 11, 6 — können sie unpassend, ja peinlich wirken. Verlesen und vernommen dagegen bewahren sie den Charakter des Geheimnisses, des Numinosen. Als heilige Sache ist z. B. das Leben Jesu, insbesondere sein Leiden kein Gegenstand einer Vorführung etwa im Film. Selbst Märtyrerakte sind nicht für die Schau und ein Spiel bestimmt,

¹⁾ Joh. 7, 46.

als „Legende“ dagegen zu lesen und zu hören. Ferner: Kein Erlebnis, keine Erfahrung, keine unmittelbare Augenzeugenschaft vergewissert darüber, daß im Himmel Freude sei über einen Sünder, der Buße tut vor 99 Gerechten, man glaube es denn auf Jesu Wort. Den Schächer tröstet nichts anderes als das Wort vom Paradies. Und so haben wir im Wort das Leben, Vergangenes und Zukünftiges in der Gegenwart. Ja Gott selber haben wir im Wort. Nachdem der Mensch seine Unschuld verloren hatte, konnte er Gottes Angesicht nicht mehr schauen. Aber Gott läßt sich hören. Wo der Mensch nur die Gottesstimme hört, da erfährt ihn zunächst ein Bangen, und er fürchtet sich. Daß man einen hört, den man nicht sieht, das macht erzittern. Das Unheimliche und zugleich Ehrfurchtgebietende ist dies, daß Gott sich hören läßt aus der Unsichtbarkeit. Aber nicht nur die Furcht, auch das Zutrauen ist durch das Wort geweckt bei dem, der es hören will. „Fürchte dich nicht“, und „sei getrost“ — in der Bibel begegnen diese Imperative etliche hundertmal. Damit wird das „tremendum“ gebannt. Und erst wo das Zittern überwunden ist, fängt ja der Glaube an. Aber: „Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben?“¹⁾

Dem Glauben tritt vor das Vieldeutige, Wunderbare, Rätselhafte, Sichtbare das Hörbare, die Kunde, die Botschaft, das Wort. Dies Wort meldet von Uranfang an von aller Kreatur: Gott sah an, was er gemacht, und siehe es war sehr gut. Damit ist ein für allemal jede pessimistische Weltbetrachtung entwurzelt, eine fröhliche Wissenschaft von der Natur eingeleitet, einerlei mit welchem Sinn sie speziell getrieben wird. So erfährt alles Geschehene und Gesehene eine authentische Beurteilung, eine maßgebende Interpretation und Bestimmung durch vorausgehende, begleitende, nachfolgende, aber immer bezugnehmende Rede. Der Glaube nimmt dieses

¹⁾ Röm. 10, 14.

Zeugnis im Wort mit an alles wahrnehmbare Geschehen und Geschick. Das Wort ist der Grund seines Wissens von dem Sinn der Geschichte, — daß denen nämlich, die Gott lieben, alle Dinge müssen zum besten dienen. Dabei gewinnt der Glaube mitten im Fluß, ja im Wirbel des Geschehens am Wort eine Position, die ihn frei macht und fest: „dennoch bleibe ich stets an Dir“.

Der umgekehrte Fall, wo das Hören auf ein Sehen angewiesen wäre, ist selten, ist Ausnahme und nicht die Regel. Das Sehen folgt, ein Schauen ist verheißen; wo das Sehen beginnt, hört der Glaube auf. Freilich ist die Verheißung eines Schauens sinnlich dadurch ein für allemal besiegelt, daß das Wort Fleisch geworden ist, daß Gnade und Wahrheit in Christo da sind für den, der Sinn hat zu sehen. „Wer mich siehet, der siehet den Vater.“ So ist in diesem besonderen, ja einzigen Fall der Glaube nicht ohne Beziehung auf das Gesicht geblieben. Aber gerade diese Schau der Erfüllung war Verheißung zuvor, und gestützt auf das Wort der Verheißung überwand der Glaube der Jünger alle Ärgernisse des Augenscheins an Jesus von Nazareth. Also hat der Glaube stets in der Welt der Sichtbarkeiten sich zu behaupten. Er kann es mit dem Wort allein. Die Weltbeobachtung kann ihm recht geben; sie widerspricht ihm aber auch. Auf eine Verarbeitung der Welterfahrung vom Wort her kommt es daher immer an. Eine glaubensmäßige, d. h. des Wortes sichere Überwindung entgegengesetzter Eindrücke von der Welt her ist nötig. Das Begehren nach Schau ist natürlich. Als Primär-Affekt wird das Sehenwollen jedoch zurückgewiesen. Sekundäre Bedeutung im Glaubensleben behält es jedoch. Es leitet eine Krisis ein, die der Glaube überwinden muß, um an ihr zu genesen und stark zu werden. Freilich sind Handhaben und Stützen in Natur und Geschichte dem Glauben nötig. Es ist nicht gut

die Paradoxie des Glaubens zu überspannen. Neben dem *credo quia absurdum* muß das *credo quia non absurdum* stehen. Auch gibt es ein Gewißwerden des Lebens an der Bruderliebe¹⁾ und ein Seligsein „in der Tat“²⁾. Das Wort vereint beide Weisen des Glaubens und macht ihn normal.

Darum sind auch mit gutem Grunde die den lieben Sohn schauenden Jünger auf dem Berg der Verklärung angewiesen worden: ihn sollt ihr hören. Und als eine Wolke das Bild überschattete, da blieb das Wort. Für die Jünger hatte das Gesicht keine objektive Dauer. Für sie gilt wie für uns, daß sie Jesum nicht sehen und doch lieben und an ihn glauben, wiewohl sie ihn nicht sehen. Auch bei Paulus war es keine Willkür sondern sachliche Notwendigkeit des Glaubens, wenn er bekennt: und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr.³⁾ Oder, nur für den im Wort gegründeten Glauben war die Niedrigkeit und Knechtsgestalt Jesu das Ebenbild und der Ausdruck göttlichen Wesens. Darum genügt auch ein Wort, das er gesprochen hat, dem, der Ohren hat zu hören. „Mehr Licht“ bleibt die Sehnsucht eines sterbenden Dichters und Denkers, der von der Welt geschaut hatte, was nur die Wimper hielt. „Mehr Licht“ ist vollends die gewisse Zuversicht des Christen, der die Augen schließt mit der Bitte um ein reines Herz, selig an der Verheißung, daß er Gott schauen darf. Die *visio Dei* ist ins Jenseits verlegt und wird der Inhalt eines ewigen seligen Lebens sein. So sehr er einmal zum Schauen bestellt ist, wird er doch auf den Gehorsam des Glaubens zurückverwiesen. Und die Echtheit des Glaubens wird an seiner Grundstellung zum Wort taxiert. Auch wenn ein Erfolg des Wortes für das Auge nicht nachzukontrollieren ist, hat es Frucht, die bleibt, Frucht der Gewißheit und Erkenntnis. „Luther glaubte mit un-

¹⁾ 1. Joh. 3.

²⁾ Jak. 1, 25.

³⁾ 2. Kor. 5, 16.

beweglicher Treue an die Wirksamkeit des Wortes, die ihm alle niederdrückenden gegenteiligen Erfahrungen, wie sie ihm besonders in seinem späteren Leben zuteil wurden, nicht zu rauben vermochten.“¹⁾

Zunächst bleibt das Wort die Hilfe in der Not, des angefochtenen Glaubens letzte Stütze. „Das ist mein Trost in meinem Elende. Dein Wort erquickt mich.“ Nun scheint aber dasselbe als ein verklingendes Gebilde zunächst in höherem Grade ein in die Zeitform des Vergänglichen gebanntes Erkenntnismittel zu sein als das Gesicht. Was dem Auge sich bietet scheint relativ stabiler zu sein als das andere, das, eben gesprochen, auch schon dahin ist. Und doch vermittelt gerade die Rede den Willen und die Gesinnung des lebendigen Gottes unzweideutiger, macht selbst das „dunkle Wort“²⁾ den Gedanken klarer. Das Vertrauen zu Gott vermag sich nicht zu behaupten, wenn es nur blicken kann auf das, was vor Augen liegt. Dann bleibt der Glaube trotz alles Sehens blind. Aber vom Wort ist er sicher geleitet durch die Natur, Geschichte und alle Erschütterungen des Eigenlebens hindurch. Erst durch das Hören empfängt er Anleitung, wird er verstehend, merkt auf, staunt, glaubt, erkennt, bewundert, vertraut, betet an. Grundlage alles Christentums ist der Ruf in die Nachfolge. Oder: „so ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr meine rechten Jünger.“³⁾ Als Merkmal der Herde gibt der Hirte an: sie kennen seine Stimme.⁴⁾ Da ist nicht nur dem Auge etwas gezeigt, das es wahrnehmen soll, sondern der ganze Mensch aufgeweckt, daß er sich zu ihm wende, ihm zur Verfügung halte. Was man sieht, präsentiert sich nur als Gegenstand, Objekt und Ding. Es läßt sich bewundern oder enttäuscht, bleibt jedenfalls an der Peripherie

¹⁾ Grützmaier, R. H.: Luthers vorbildliche Stellung zu Wort und Geist in Modern positive Vorträge. Leipzig 1906, Deichertsche Verlagsbuchhandlung. S. 139.

²⁾ 1. Kor. 13. ³⁾ Joh. 8, 31. ⁴⁾ Joh. 10, 4.

des Lebens. Den zentralen Vorgang dagegen kann nur ein Wort wirken; es betrifft nicht wie ein Bild bloß das Auge, sondern trifft den ganzen Menschen und macht ihn verhältnismäßig und im Verhältnis erkenntnisfähig. Schon der Prophet versichert: er weckt mir das Ohr, daß ich höre wie ein Jünger. Jüngertum ist Folgsamkeit. Folgsamkeit ist Glaube. Der Glaube kommt aus der Predigt. Das Predigen aber durch das Wort Gottes.¹⁾

Glauben und Schauen werden unterschieden, Glauben und Hören aber verbunden. Jedenfalls sind die Differenzen zwischen Hören und Sehen, zwischen einer Akustik und Optik der Offenbarung von hervorragender Bedeutung für eine Theologie des Glaubens wie die Praxis seines Lebens. Der Wandel im Glauben ist kein Schauen.²⁾ Und selig genannt sind die nicht sehen und doch glauben.³⁾ Solange einer aufs Glauben angewiesen ist, seufzt er danach: wann werde ich dahin kommen, daß ich schaue.⁴⁾ Aber seinem Seufzen begegnet die Verheißung: selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.⁵⁾ Auch vom Standpunkt der Glaubenserkenntnis aus ist das Gehörte wichtiger als das zu Sehende, behält das Wort den Vorzug vor dem Bild: selig sind die das Wort Gottes hören und bewahren.⁶⁾ — Da differenziert sich der Beruf der Kirche, die stiftungsgemäß das Wort zu hüten hat, von der Mission des Theaters in der Welt.⁷⁾ Der Film ist ganz auf Schau gestellt. Er führt nur ein Geschehen vor unter Musikbegleitung und verbleibt in der Sphäre des primitiven Sehens. Auf der Bühne gewinnt neben dem Bild das Wort

¹⁾ Röm. 10, 17. ²⁾ 2. Kor. 5, 7.

³⁾ Joh. 20, 29 vgl. Hebr. 11, 1. ⁴⁾ Ps. 42, 3.

⁵⁾ Matth. 5, 8. ⁶⁾ Luk. 11, 28.

⁷⁾ über die heutige Konstellation von Theater und Kirche, Altar und Bühne, orientiert Dollrath: Vom Geist der Gegenwart in Kunst und Leben. S. 35 ff.

Bedeutung und in dem Maße vergeistigt sich die Handlung und vertieft sich ihre Wirkung. Neben diesen Formen des Theaters pflegt die Kirche bei allem Geschehen und sinnbildlichen Handeln am Altar, bei aller Schau, das Gehör. Daher wird doch die Kanzel noch mehr als der Altar das Symbol und Zentrum bleiben in der Kirche des Wortes. —

Das Wort ist nicht nur eindeutiger, sondern auch eindringlicher und behaltbarer als ein Bild. Deshalb ist nicht nur die durch das Wort angeregte, auf das Wort beschränkte, am Wort Jesu sich genügen lassende Apperzeptionsfähigkeit des Glaubens eine verlässlichere als die des Schauens. Vielmehr ist auch die Reproduktionsfähigkeit der Seele für Worte stärker. Erinnerung und Gedächtnis halten das Gehörte fester und parater zum Gebrauch als eine Erscheinung, die dem Auge leichter verloren geht und darum für die Ökonomie des Lebens weniger stabil ist. Das Hören und Behalten dagegen in einem feinen und guten Herzen läßt Frucht bringen in Geduld.

Zudem muß man auf jeglichem Bild meist vieles zugleich sehen und um eine wesentliche Einheit der Anschauung erst ringen, wobei das Einzelne naturgemäß verkürzt wird, sogar verschwimmt und entschwindet. Der Worte aber vernimmt man ja stets nur eines und bewegt es im Herzen. An ihm hat man eindeutiger, unmittelbarer, direkt die Einheit eines Gedankens. Es ist geschlossener, begrifflicher oder dem Begriff näher, also faßbarer und behaltbarer als die zerfließende Anschauung. Das Wort hat eine Richtungsintention. Es zielt und trifft. Überdies ist man leichter im Begriff als im Bild — und das mit Hilfe eines Wortes, in dem der Begriff konkret und objektiv geworden ist. Aus dem Wort kann man den einwohnenden Gedanken lösen und ihn zu einem Denkkreis entwickeln oder Konsequenzen für das Willensleben ziehen, die das Verhalten regeln.

Also beruht der Vorzug des Wortes auf psychologischen Eigentümlichkeiten, die aus seinem Wesen folgen. Es ist metaphysisch tiefer als alles, was vor das Auge tritt in sichtbarer Gestaltung. Es kommt aus der Unsichtbarkeit und reicht in die Unsichtbarkeit. Auch darf es dem Glauben die äußere und innere Wirklichkeit deuten, weil es die göttliche Ursache ihres Daseins ist. Die Welt, das Geschehen, die Erlebnisse beruhen auf Gottes Wort. Weil es Realgrund der Welt ist, ist es der Erkenntnisgrund Gottes in ihr. Als Mittel der Schöpfung und Neugeburt ist das Wort Erkenntnismittel des Schöpfers und Erlösers. Ebenso wie es die Geschichte wirkt, offenbart es ihren Regenten und Herrn. Als Grund alles Wirklichen weiß das Wort auch Gottes Sinn und Zweck dahinter. Jedenfalls kann der Film des sichtbaren Geschehens und Daseins auf das deutende Wort nicht verzichten. Denn an dem, was bloß vor ihm steht, kann der Mensch keinen Glauben gewinnen. Naturereignisse und Geschichtstatsachen werden erst mit dem Koeffizienten des Wortes versehen zur Offenbarung, an die der Glaube anknüpfen kann. Nur so werden sie ihm faßbar und gemäß. Ein Wort, das dabei steht, wird zum Merkmal, zum Hebel ihres Verständnisses, zum Grund ihrer Erkenntnis. Mit dem Wort verbunden oder darauf bezogen hören selbst Katastrophen auf, nur Hemmnisse und Ärgernisse zu sein und werden Fördernisse des Glaubens und seiner Erkenntnis.

Also ist das Wort nicht ein Offenbarungsfaktor neben Natur und Geschichte, der mit diesen bezüglich ihres religiösen Erkenntniswertes konkurrierte. Vielmehr verleiht er ihnen erst Offenbarungsqualität. An sich bedeuten sie nichts. Glaubenswert gewinnen sie erst auf der Basis und im Gewande des Wortes. Ins Wort verfaßt und hörbar gemacht haben Tatsachen und beobachtbare Vorgänge religiöse Möglichkeiten, sind

sie mehr als bloße „Sälle“, „Paradigmen“, „Illustrationen“ des Glaubenslebens, sondern Heilstatsachen und Heilsgeschichte.

4. Tatsache und Begriff in der Glaubenserkenntnis.

Das Wort ist ein Medium, durch das eine Wirklichkeit, eine Positivität spürbar ist. Wie dem Körper im Raum Gewicht eignet und Beharrungsvermögen, so hat auch die geschichtliche Tatsache eine Art Schwerkraft. Sie steht fest, ist unverrückbar: Sie zieht an und bietet Grund. So ist das Wort der Ort eines irrationalen Erlebens von konkreter Wirklichkeit. Aber ebenso ist es ein Instrument rationalen Verstehens und der Verständigung. Denn ein Begriff steckt darin, der Gedanke, der logische Gehalt mit seinem Auftrieb ins Übergeschichtliche, Zeitlose. Der Begriff beim Wort ist der Schlüssel des Erkennens und Verstehens. Eine Synthese von Sache und Gedanke ist das Wort. Es hat Realitätsgehalt und Begrifflichkeit, ist daher sowohl einmalig als wiederholbar, konkret und abstrakt. Beides findet sich aufgehoben darin: das Ereignis und sein Begriff, das Geschehen und sein Sinn. Im Wort wohnt eine Schwerkraft, die einen bestimmten Punkt der Geschichte festhält und ebenso eine Flugkraft, die ins Übergeschichtliche, in den zeitlosen Bereich der Gedanken führt.

a) Der Begriff im Wort.

Auch der Glaube findet den Erkenntniskontakt mit der Sache auf dem Weg über den Begriff, der im Wort steckt. Ehe es gültig wird, muß es verständlich sein. Verständlich wird das Wort durch den Begriff, der in ihm steckt. Das Wort nötigt ja den Glauben die Erfahrung zur Erkenntnis zu erheben, das Erlebnis zur Überzeugung zu entwickeln, den Zuspruch zur verständlichen Aussage werden zu lassen. Sonst bleibt es als vermessener Individualismus halt- und beziehungs-

los jeder Erschütterung preisgegeben und geht einfach verloren in der Welt des Wechsels. Intellektuelle Stabilität findet er aber an dem Begriff, der dem Wort eine Dauer in der Zeit verleiht. Zeitfreie Gültigkeit liegt ja im Wesen des Begriffs. Und an seinem Begriff gefaßt kann man das Wort mitnehmen in jede Lebenslage und hier nutzen mit seiner konkreten Plastik. Am Gedanken gewinnt man eine relative Freiheit gegenüber der Gebundenheit des Wortes in zeitgemäße Gesichte, Bilder und religionsgeschichtlich an Zeit und Raum gebundene Vorstellungen. Denn er leitet die nötige Heraushebung des Wortes aus zeitgeschichtlichen Perspektiven ein und verknüpft es in gegenwärtige Lebensverhältnisse des Erkennens. Er vermittelt den Gebrauchswert des Wortes für jede Zeit, indem er aus der geschichtlichen Form in die Gültigkeit der Sache führt. Aber der Begriff ist noch mehr als die Handhabe am Wort für seine Nutzung in gegenwärtiger Praxis: die Übergeschichtlichkeit des einwohnenden Begriffs kann als Symbol gelten für die Ewigkeit des Wortes, das des Glaubens Trost bleibt, wenn Himmel und Erde vergehen.

Also muß auch ein Begriff beim Worte sein. Der Begriff bezeichnet seinen Inhalt. Bestimmung, Klärung, Differenzierung und Systematisierung der aus dem Wort gezogenen Begriffe macht ein gut Teil theologischer Arbeit aus. Wenn auch das Wort als Zuspruch und Botschaft, als Beziehungsmedium des Glaubens mehr ist als das gedankliche Gerüste, das in ihm steckt, so zieht das Denken eben den Begriff aus ihm heraus, vergleicht und unterscheidet die Destillate, stellt die Ergebnisse dieses Verfahrens zur Diskussion. Es kommt zu Gedankenkreisen, die um ein Grundproblem gelagert sind. Unter der Fülle zeitgeschichtlicher Bilder der Bibel findet man große beherrschende Gedanken, die jederzeit können verstanden werden, zur Auseinandersetzung reizen und zur Aneignung kommen.

Auch wenn das vergangene Vorstellungsbild, in das sie gekleidet sind, gegenwärtiger Modeanschauung etwa fremd geworden wäre, so beweist das sublimere Gebilde des Begriffs und Gedankens doch eine größere Anpassungsfähigkeit als sein sinnlicher Ausdruck. Hart aneinander stoßen oft die Vorstellungswelten aufeinanderfolgender Zeiten, aber durchgehende Gedanken erleichtern den Verkehr zwischen Generationen, die sich ablösen in der Zeit und an Orten, die zerstreut im Raume liegen. Gerade die Zeit- und Raumlosigkeit des Begriffs im Worte ermöglicht seine Wirkung in Raum und Zeit, seine Geltung in Geschichte und Welt.

Wie bunt ist z. B. das Vorstellungsvervielfältigte der urchristlichen Endzeithoffnung. Dabei auch verwandt mit der Ausdrucksweise hellenistischen Lebens in vorderasiatischer Kultur. Oder, wie vielseitig ist die Zeugnisfülle der Synoptiker, des Paulus und Johannes von Jesus Christus! Und doch gewahrt der eindringende Sinn maßgebende Lebenszüge, verwandte Einheiten, die den ersten Eindruck verwirrender Vielheit aufheben, Ordnung und Überblick ermöglichen. Das „dahingegeben“ oder „gelitten“ des zweiten Artikels wäre schon ein begrifflicher Generalnenner für alle Zeugnisse von Jesus im Neuen Testament. Oder, der Gedanke einer Opferjähne, des stellvertretenden Leidens eines Gerechten bis zum Tod verbindet das Neue Testament mit den Höhepunkten des Alten, Jes. 53. Daß das Dulden des Gerechten, der sein Leben nicht geliebt, sondern in den Tod gegeben hat, ein Verdienst ist anderen zu gut, ist bereits offiziell jüdische Erkenntnis, die mit spezifisch christlichen Gedankenkreisen sich berührt. Was endlich und insonderheit den eschatologischen Stoff auf weitem religionsgeschichtlichem Feld anlangt, so findet das Eindringen gerade im biblischen Material bestimmte Richtungsachsen, um die das Volumen der Vorstellungsmassen schon gelagert ist. Sie lassen sich leicht zu einem Grund-

riß von Leitgedanken entwerfen, die das spezifisch christliche positiv und kritisch aus der religionsgeschichtlichen Gesamtlage pünktlich erfassen und bestimmen: es ist die Erhabenheit des göttlichen Rats und Willens über dem Gewirr der Welt- und Menschheitsgeschichte. Christus als Anfang und Ende, als Herr und Richter. Das Thema der Weltgeschichte als Auseinandersetzung zwischen Gottesreich und Satansmacht, zwischen Glauben und Unglauben. Nicht ihre Versöhnung, sondern die völlige Auswirkung dieses Gegensatzes bis zur Katastrophe, die Gott herbeiführt — das sind die christlichen Grundgedanken, mit denen die Masse der Bilder bereits bewältigt und zu übersehen ist. Alle Bilder freilich, aus denen die Gedanken sich lösen lassen, weisen darauf hin, daß der Glaube immer wieder in ganz konkreten Situationen geboren wird und sich bewähren muß. Daran erinnert stets das Wort als Synthese von Vorstellung und Gedanke, von Sinn und Bild.

So ließe sich noch mancherlei über Wert und Bedeutung des Begriffes sagen, der im Wort steckt. Aber es ist nötiger, auf eine Gefahr aufmerksam zu machen. So leicht der Begriff ein Wort vom Denken handhaben läßt, — das auf den Begriff bezogene Denken setzt das Wort der Blässe des Gedankens aus und verflüchtigt es bedenklich. Die logische Komponente macht nur eine Seite seines Wesens aus, über der die anderen Momente nicht zu vergessen sind. Durch die begriffliche Behandlung wird das Wort abgegriffen, als bloßer Denkinhalt verliert es seine spezifische Wortfarbe, seine soziologische Note und Funktion. Aus dem Wort werden Wörter, aus den Wörtern qualitätslose Bestandteile eines Urteilsatzes. Aus Verhältnisgliedern werden nur Faktoren einer Gleichung oder begriffliche Antithesen, aus der Dramatik des Lebens eine Dialektik des Denkens. Wo ein Wort lediglich auf seinen logischen Gehalt hin angesehen

wird, fällt es heraus aus der organischen Lebensbeziehung, in die es gehört, die es erzeugt hat und die wieder zu stiften sein eigentlicher Sinn ist. Sein soziologischer Ort ist das Verhältnis, und seine Lebensfunktion ist der dramatische Vollzug einer Gemeinschaft. Die Gefahr aber wird akut, sobald nur der Begriff einer Versöhnung, die Idee einer Vergebung erläutert wird, aber nicht das Wort von ihr und das Wort in ihr zur Geltung kommt. Oder, wenn z. B. der *λόγος τῆς ἀναστάσεως* = Christ ist erstanden zur Idee der Unsterblichkeit verdünnt wird. Oder, wenn man erlösende Kräfte erwartet von allgemeinen geschichtslosen Vernunftideen. Mögen sie heißen wie sie wollen. Über ihre neutrale Sterilität hilft auch die Idee der Persönlichkeit nicht hinweg. Es fehlt auch hier das Grundverhältnis. Schließlich erschien der Erlösungsbedarf erfüllt in der Person Jesu (Schleiermacher) und vorhanden in einer Gemeinde, die voll Vergebung der Sünde ist (Ritschl). Diese Konzeption der religionsphilosophischen Ideen von Persönlichkeit und Gemeinde sind nur schwache und vergebliche Versuche einer Verlebendigung von Gedanken. Sie leuchten wohl auf und ein. Aber der begriffliche Kontakt schafft lediglich intellektuelle Beziehungen, womöglich mit psychologischen Folgeerscheinungen. Lebensverhältnisse jedoch, d. h. Glauben, stiften sie nicht. Eine gedankliche Vergegenwärtigung ist noch keine Gegenwart Gottes oder Jesu.

So bedeutsam der Begriff in der Ökonomie der Glaubenserkenntnis ist, hat er doch in seiner logisch geläuterten Form und reinen Struktur, in seiner abstrakten Allgemeinheit keine religiösen Möglichkeiten mehr. Der Gedanke, die Idee haben jeder persönlichen Beziehung entsagt. Eine spezifisch göttliche oder menschliche Note eignet ihnen nicht, selbst wenn ihr Inhalt Gott oder Mensch wäre. In Begriffe gefaßt sind diese nichts als Objekt, als Sache, die das Denken meistert. Auch ist ihnen

einerlei, wer sie erfunden, wer sie erdacht hat und ihnen nachdenkt. Der Begriff zeigt eine Reserviertheit an sich, die nur darauf wartet, bis irgend wer einmal Kenntniss nimmt. Ihm fehlt die Intention auf den einzelnen Menschen; er geht nicht auf den Mann. Er kann wohl vorhandenes Glaubensleben intellektuell durchleuchten, zu gedanklicher Klarheit bringen, aber niemals wecken und gewinnen. Wo der reine Gedanke übrig bleibt, ist kein Grund zum Glauben und Vertrauen mehr da. Religiöse Gewißheit kommt nicht durch die Idee. Je größer die Versuchung zur Abstraktion ist, desto kleiner der eigentliche Ertrag der Erkenntnis. Oder religiöses Erkennen, persönliche Überzeugungsbildung erstickt unter Abstraktionen, Begriffen, Gedanken, Ideen. Sie versetzen in gänzliche Unwissenheit über die Realbeziehungen, in die der Gläubige selbst engagiert ist, ja absorbieren sie ganz. Man weiß am Ende nicht mehr wo und wie man dran ist mit Gott und mit sich selber. Es sei denn, daß man wieder zum Wort sich bekehre.

Zwar hat die christliche Theologie von Origenes bis Lessing, ja Kant und Hegel ihre Verwandtschaft mit dem Geist Platos nicht verleugnet. Je und je war ihr das Dasein eines lieben Vaters im Himmel, die Unsterblichkeit der Seele, Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen selbstverständlich, durch Beweis zu erzwingen oder als nötig zu fordern. Da behielt die Geschichte nur den Sinn eines Erziehungsmittels, dadurch Gott den Menscheng Geist stufenweise von Resultat zu Resultat führt, und Jesus war ein Lehrer, der einen Denkprozeß in Gang bringt und zu ewigen Vernunftwahrheiten leitet. Hat man zu diesen auch durch Begriffe Kontakt, so doch noch kein Glaubensverhältnis, wo man weiß, wes man sich zu versehen hat. Leichten Gedanken sich überlassend verliert der Glaube das Schwergewicht von Tatsächlichkeiten, auf denen er Fuß fassen kann. Aus dieser Krise rettet den Glauben nur die Wendung

zum Wort. Auch die Theologie muß sie mitmachen und ein Verständnis seines Wesens für eine vordringliche Aufgabe ihrer Systematik halten.

b) Die Tatsache im Wort.

Der freischwebende Gedanke hat keinen Wert für eine Glaubenserkenntnis. Nur das an Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi gebundene Denken des Glaubens hat theologische Bedeutung. Der Wirbel des Denkrhythmus, das Spiel einander aufhebender Gedanken kommt nur nach Ermüdung zu einer Art von Ruhe, es sei denn, daß er sich rette auf das feste Gestade einer Tatsache, bei der er verweilen kann. Nur sie gibt dem Verlangen nach Gewißheit über Gott und das Heil eine Stütze. „Ich will hier bei Dir stehen, verachte mich doch nicht.“ Dämmert die Offenbarung Gottes nur in Gedanken auf, so ist sie immer dem Zweifel ausgesetzt, daß sie lediglich menschliches Denkprodukt sei. Reale Begebenheiten müssen in die Offenbarung verwoben sein.

Darum war es ein großer Fortschritt der Theologie über den Rationalismus hinaus, den Glauben wieder als Kennntnis der Heilsgeschichte und Gottestaten zu fassen. Schon der Pietismus des 18. Jahrhunderts tat den Schritt; gleichzeitig mit den Württembergern haben ihn Kollenbusch und Menken vollzogen. Für das 19. Jahrhundert sei hier u. a. besonders von Hofmanns gedacht, der die Bibel als ein System der Heilsgeschichte faßte und jede Scheidung von Lehre und Geschichte in ihr abwies. Die Schriftlehre von Hofmanns ist das bedeutendste Stück seiner theologischen Leistung. Im „Schriftbeweis“ und in „Weissagung und Erfüllung“ ist sie dargestellt. Auf der wunderbaren Einheit von Geschichte und Lehre ruht seine Schriftbetrachtung. Original ist sein Verständnis der Geschichte als Weissagung. „So ist die ganze heilige Geschichte in allen

ihren wesentlichen Fortschritten Weissagung auf das ewige Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. Die Erscheinung Jesu Christi auf Erden ist Anfang der wesentlichen Erfüllung. Die Verwirklichung der ewig gewollten vollkommenen Gottesgemeinschaft.“¹⁾ Als Endpunkt und Erfüllung ist es „wieder Ausgangspunkt neuer Weissagung und neuer Hoffnung, denn seine Erscheinung ist die Vorausdarstellung der endlichen Verklärung der Gemeinde“.²⁾ Den weissagenden Taten entspricht das weissagende Wort. Verwirklicht sich in jenen das Verhältnis zwischen Gott und Menschheit, so dient ihnen der Schriftbeweis aus dem Schriftganzen zum Zeugnis. Vom Tatbestand der durch Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott aus, zeigt die Schrift das Werden und Wachsen der Heilstatfachen an, auf dem er beruht. Unter neueren Theologen betont Julius Kaftan die Tatsachenoffenbarung mit Anschluß einer besonderen Wortoffenbarung. Und vor allem hat Karl Heim³⁾ mit Nachdruck auf die Bedeutung der Tatsache hingewiesen.

Nun will ja der Begriff immer das gedankliche Gegenbild einer Wirklichkeit sein. Wahr ist er im Blick auf ein Tatsache, von der er gilt. Der bloße Gedanke an eine Erlösung, der reine Begriff der Versöhnung haben keine Bedeutung für den Glauben. Nur die Versöhnung der Welt mit Gott wie sie in Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen Tatsache ist. Diese erstreckt sich gleichzeitig in die Bereiche des Geschichtlich-Nachweisbaren und des Glaubhaft-Übergeschichtlichen. Wie diese einzigartige Tatsache, so bedeutet auch die der Existenz

¹⁾ Grützmaier (Frank): Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen seit Schleiermacher. Leipzig 1908, S. 268.

²⁾ a. a. O.

³⁾ Leitfaden der Dogmatik. S. 20. S. 32. Krieg und Heilstatfache S. 41 ff.

Gottes, seine Wirklichkeit außerhalb und oberhalb, unantastbar, unausdenkbar, unvergleichlich für den Glauben, der Realitätsbeziehung ist, sehr viel. Aber die bare Tatsächlichkeit der Existenz Gottes in ihrer selbstgenugsamen Gegenständlichkeit verliert ihre religiöse Möglichkeit ohne das erkennbare „für uns“. Mit dem Gefühl mag die Seele wohl auf die bloße Existenz einer Persönlichkeit oder Gottes außer ihr reagieren. Aber vor dieser die Sinne nur bannenden Tatsächlichkeit kommt kein Gesamtverhalten zustande und kein Verhältnis. Fürchtet allenfalls, aber nicht Liebe; Zittern wird so geweckt aber nicht Glaube. Zu einer bloßen Sache gibt's keine vollpersönliche Relation. Und eine Diskussion ihrer reinen Inhaltlichkeit ist kein Beweis für eine religiöse Verbindung mit ihr. Diese folgt ja nie als logische Konsequenz der Gedanken. Vielmehr muß an der objektiven Tatsache eine Handhabe für subjektives Glauben und Vertrauen vorhanden sein. Sonst gibt's keine Bezugnahme. Das heißt, sie muß in der Form des Wortes da sein. An sich hat sie nichts Religiöses. Auch „das Heilige“ ist nur eine Kategorie. Als Neutrum fällt sie vollends aus dem Verhältnis heraus.

Von geschichtlichen Tatsachen gibt es nur Überlieferung und keine persönliche Beziehung zu ihnen. Die Überlieferung ist nur ein Mittel für den historischen Sinn, der, auf sie bezogen, zur Geschichtsschreibung wird. Die Religion unterscheidet sich vom historischen Sinn und die Erkenntnis des Glaubens von derjenigen, die nur auf geschichtliche Tatsachen bezogen ist. Letztere richtet sich überdies auf vergangene Dinge. Während der Glaube Gegenwartsgrößen erkennt und sich statt rückwärts nach aufwärts orientiert. Für die historische Erkenntnis wird der Gegenstand immer entfernter, vergangener, unzeitgemäßer. Das Ende ist immer: es war einmal. Der Gebrauch historischer Erkenntnisse für heute bleibt darum

fraglich, seine Geltung stets problematisch. Geschichtliche Tatsachen sind geschehen, vollendet, abgeschlossen. Nur so sind sie für die wissenschaftliche Erkenntnis da. Man gerät höchstens unter eine Nachwirkung ihrer Kräfte in der Folge von Prozessen. Aber der Glaube ist Erkenntnis von Gott, seiner Tat, als vernehmende Reaktion auf seine persönliche Bekundung. Der historische Sinn, zum geschichtswissenschaftlichen Erkennen fortgebildet, verliert sich rettungslos in der Vergangenheit, es sei denn, daß er Glaube werde und zur Gegenwart sich durchfinde. Dann braucht er sich nicht von der Geschichte zu emanzipieren, aber frei von ihr im Gottesverhältnis wird er zugleich tüchtig zur Erkenntnis.

Also hat weder der bloße Begriff, noch die reine Tatsache, weder „das Heilige“ noch die aus weiter Ferne her historisch überlieferte oder nachwirkende Begebenheit die Fähigkeit, eine vertrauensvolle Hingabe zu wecken, ein persönliches Verhältnis herzustellen, lebendige Religion zu wirken, was jedesmal die Voraussetzung der Glaubensgewißheit und Erkenntnis wäre. Der Begriff ist zu flüchtig und die Tatsache zu spröde, jener zu leicht und diese zu schwer, jener zu zeitlos und diese zu zeitbedingt, um Glauben zu erwecken, Erkenntnis der Gegenwart und Ewigkeit. Historischer Tatsächlichkeit und erhabener Inhaltlichkeit ist die Seele allein nicht gewachsen. Gedanklich nicht. Denn jene bleibt zu fern, und diese ist zu inkommensurabel. Die Vernunft wird ihrer nicht mächtig zum Glauben. Ethisch nicht. Denn vor der Wirklichkeit Gottes, des Heiligen, wird die Lage des Menschen immer ungemütlich, so daß er versucht die Existenz dieses Gottes durch einen Gewaltakt der Willkür zu leugnen, oder die sittliche Vollkommenheit Jesu Christi in Frage zu ziehen. Es bleibt bei ihrer Selbstoffenbarung und der Bereitschaft, sie anzuerkennen. Geschieht sie im Wort, so will sie gehört sein. Das Wort ist sinnlicher und konkreter als

der Begriff; es ist zugleich leichter und beweglicher als die Tatsache. Das Wort ist geistgemäß.¹⁾ Es lenkt die Betrachtung auf seinen Inhalt d. h. auf grundlegende Heilstaten. Es ermöglicht aber ebenso dem Denken die Erhebung in das Reich der Begriffe.

Gottes Tat ist sein Wort. Er redet, am letzten im Sohn, und eröffnet Zugang. Hier interessiert nicht seine Selbstdarbietung im Sohn, wo der Inhalt göttlichen Lebens in geschichtlicher Form erscheint, wo ein geschichtliches Selbst- und Berufsbewußtsein mit dem des Vaters eins ist. Sondern darum handelt es sich, daß er in Jesus redet und dieser das Wort Gottes ist. Also um Selbstmitteilung, das Wort ist, Botschaft, Predigt und als solche Gericht über die Sünde, Versöhnung der Welt, Überwindung des Todes. Das Wort ist die erste und letzte Form, ja das Wesen aller Offenbarung. Das Wort ist die vornehmste und unmittelbarste Wirkung Gottes auf den Menschen und der Menschen untereinander. Wer auch in keinem Worte fehlt, der ist ein vollkommener Mann. Und

¹⁾ Pneumatologische Fragmente nennt daher Ferdinand Ebner seine Gedanken über das Wort und die geistigen Realitäten. Innsbruck 1921, Brenner Verlag. Er unterscheidet die pneumatologische Erkenntnis von der psychologischen Betrachtung. Sie bezieht sich auf das Verhältnis des Geistigen im Menschen zum Geistigen außer ihm. Es beruht auf der Sprache, dem Wort. Diese setzen eine reale Beziehung zwischen Ich und Du nicht bloß voraus, sondern stellen sie her. Das Buch enthält viel Anregungen. Doch beschränkt es das Verhältnisleben auf die Relation von Ich und Du. über die Wechselfunktion zwischen der ersten und zweiten Person geht es nicht hinaus zur dritten, zum Er und seiner Bedeutung für das Leben. Nur als logische Form der objektiven Aussage wird die dritte Person berührt (S. 159 ff., 167 ff.), in ihrer „Unpersönlichkeit“ gleichsam. Interessant aber wird sie erst für das soziologische Verständnis. Da behält sie die „Persönlichkeit“ und ihre spezifische Rolle im Verhältnisleben tritt in Erscheinung. Ebner fehlt der Blick dafür. Eine Mystik zum Du hält ihn ganz in ihrem Bann.

nach seinen Worten wird er gerichtet. Soviel weiß der Glaube: daß er am Wort alles hat, daß das Wort principium essendi und cognoscendi ist. Durch das Wort und dem Wort gemäß denkt, beurteilt und erkennt er Gott und sich selbst. Und danach darf er dem Worte folgend auch Natur, Geschichte, Persönlichkeiten und Gemeinde als Offenbarungsweisen seines Gottes verstehen.

VII.

Die Synthesen einer Theologie des Wortes.

1. Das kritische Prinzip aller Methoden.

Seit die Reformation das Christentum wieder als persönliche Gemeinschaft mit Gott verstanden hat, ist das Wort wieder zu seiner religiösen und theologischen Bedeutung gelangt. Das fundamentale Interesse an wirklicher Gottesgemeinschaft bietet eine Handhabe, daraus alle Religionen einschließlich des Christentums nach ihrem Gehalt erfaßt werden können, je nachdem sie in Ansehung der Gottesgemeinschaft genügen oder nicht. Der Gemeinschaftsgedanke krönt das theologische Denken, gibt ihm Einheit und Maß. Um seiner willen war von der soziologischen Betrachtungsweise Gebrauch zu machen. Ebenso war das Wesen des Wortes zu verstehen von seiner Verhältnisfunktion aus und diese als die entscheidende Wirkungsform für seinen Inhalt: die Gemeinschaft mit Gott. Darin hat das Wort seinen Grund und sein Ziel. Der Gemeinschaftsgedanke und das Wort sind die beiden beherrschenden Gesichtspunkte in der protestantischen Theologie. Der Gemeinschaftsgedanke ist ihr inhaltliches und das Wortverständnis ihr formales Kriterium. Sie bedingen eine Kritik aller Methoden, die in der Theologie zur Anwendung kommen. Für die psychologische und die historische Denkweise ist sie erfolgt.

Verhältnis und Gemeinschaft haben ihrem soziologischen Wesen entsprechend auch keine Geschichte. Sie sind am letzten wie am ersten Tag: Einmaligkeiten oder Wiederholungen. Nur Verhältnistypen, aber nicht Verhältnisstadien sind möglich.

Immer aber ist das Wort ihr Grund und Halt, das Wort allein auch die Funktion ihres Wechsels und ihrer Veränderung. Es ist die soziologische Potenz. Das Wort überbrückt die Kluft zwischen Gott und Seele, Geschichte und Gegenwart, dem Einzelnen und der Gemeinde, des Menschen und der Welt, des Christen und der Gotteswelt. Das Wort stellt stets die Einheit lebendigen Verbundenseins her. Diese ist stets eine Grenze, in sich genügend, entwicklungsmäßig nicht zu vervollkommen. Es vollzieht eine reale Synthese, sonst wäre es nicht Wort.

Das Wort kann psychologisch als Aussprache, historisch als Tradition behandelt werden. Auch kann sich einer logisch für das zeitlose Inventar des Gedankengutes interessieren, das im Wort steckt. Es kann zerlegt werden in die Bestandteile seiner Erscheinungsweise, die Wörter, Sätze, Satzzusammenhänge. Es kann analysiert werden auf Stimmungsgehalt, Vorstellungswelt, Begriff und Anschauung, oder zerlegt in seinen Erdgeruch und die zeitgeschichtliche Atmosphäre seiner Geburt. Jedes dieser Teilmomente des Wortes kann für sich entwicklungsmäßig begriffen, die Vorstellungen in allerlei Analogien, die Gedanken in beliebige Korrelationen gerückt werden — aber das Wort als Akt, als Synthese von Gedanke und Tat, als Ereignis zwischen menschlichem und göttlichem Geist, Endlichem und Unendlichem, Relativem und Absolutem, hat keine Entwicklungsgeschichte im Sinne eines Fortschreitens oder Dahintenlassens. In seiner Verhältnisfunktion, als Beziehungspotenz, als soziologisch aktives Element und Erkenntnismittel dafür, ist es immer zeitlos konstant. Synthesen sind entweder vollzogen oder nicht.

Natürlich gibt es Worttypen und Verhältnismodalitäten verschiedenster Art. Je nachdem das Wort Gesetz oder Evangelium, Gericht oder Gnade anbietet, fällt das Bild der Gottesgemeinschaft besonders aus, als Widereinander oder Sürein-

ander. Aber es gibt keine natürliche Entwicklung zu ihr, keinen Fortschritt, keinen Übergang von einem Typ zum andern. Auch die soziologische Betrachtungsweise hat in ihrer Anwendung auf das Glaubensleben gelegentlich ihre kritische Kontrolle erfahren: Das Verhältnis zu Gott ist ein spezifischer Fall; dabei ist die restlose Analogisierung des religiösen Verhältnisses mit allen gesellschaftlichen Beziehungsweisen unstatthaft. Der Bund mit Gott ist einzigartig in seinem Grund und Bestand. Aber es besteht die Gefahr, daß das Beziehungsleben der Menschen untereinander das zu Gott mehr oder weniger absorbiert. Das Religiöse geht ganz im Soziologischen auf — ein Fall, den die Apologetik insbesondere noch nicht genügend beachtet hat. So kommt es häufig vor, daß der Lebensbedarf in den menschlichen Beziehungen der Freundschaft und Liebe, der Hingabe und Verehrung sich erschöpft, daß darüber hinaus ein Bedürfnis nicht mehr vorliegt. Wird das aber geweckt, so kommt es zu einer Lebenskrisis, die sich als Beziehungskrisis darstellt: Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist mein nicht wert.

Also ist die Form der Gemeinschaft an sich mit ihren unendlich verschiedenen und interessanten Beziehungsmöglichkeiten noch nicht das letzte Ziel. Nicht, daß überhaupt irgendwelche Beziehung vorliegt und es zu einer Art Wechselwirkung kommt, die das Leben spürbar macht, sondern daß es Gemeinschaft mit Gott ist, das wird entscheidend. „Wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde.“ Die Beziehung der Seele zu Gott hat einen anderen Sinn als die zu Menschen, zu Sachen, zu Gemeinde, Stand, Vaterland, Nation und Menschheit. Für ein christliches Verständnis sind ja alle Verpflichtungen für diese empirischen, begrenzten, endlichen Einheiten, die sittliche Bindung des Menschen an seinen „Nächsten“ in der übergreifenden, unbedingten Beziehung zu Gott aufgehoben. D. h. der Dienst am Menschen und der Welt ge-

schießt „um Gottes willen“. Ebenso aber legitimiert umgekehrt das Motiv „in Gottes Namen“ oder „Gott will es“ die Lösung aller dieser endlichen Bindungen. Da steht der Einzelne, nicht mehr als Glied irgendwelcher Beziehung, selbstverantwortlich vor Gott, vor einem unerbittlichen Entweder-Oder, und hat sich zu entscheiden. Und in dieser Entscheidung liegt sein ewiges Schicksal, weil sie für oder wider Gott geschieht. Da ist das Recht zur Lösung sittlicher Beziehungen durch die tiefere Bindung an Gott gegeben. Der Gläubige fragt: Herr, was willst du, das ich tun soll? Er hört die Stimme Gottes, den Ruf in Jesu Nachfolge. Und nur das Wort ermöglicht ihm, alles zu verlassen. Es ist auf dem neuen Weg sein einziges Geleite, der Grund einer letzten Entscheidung, der Hebel seines persönlichen Schicksals. An ihm kann Leben gewonnen, aber auch verloren werden, Gemeinschaft gefunden, aber auch aufgelöst, überwunden oder verwandelt werden.

Es mag in außerschristlichen Religionen, z. B. der israelitischen und griechischen, überhaupt in den typischen Stammes- und Nationalreligionen meist so sein, daß der Gottesbegriff sich inhaltlich deckt mit der Einheit der ihn verehrenden Gruppen und darum ebenso begrenzt ist wie diese, daß Gott nur ein Name für die allein wichtige Verbundenheit und Wechselwirkung seiner Gläubigen untereinander wird. Da gibt es für Gott keinen Bereich außerhalb der Bedeutungssphäre für den ihm zugehörenden Kreis von Anbetern. Der einfache soziologische Gesichtspunkt reicht zum Verständnis solcher Religionen aus. Zu einer kritischen theologischen Diskussion desselben aber gibt das Christentum Veranlassung. Wohl wird Christus immer Gegenstand der Verehrung und Anbetung, konkreter Mittelpunkt einer kultischen und Liebesgemeinschaft sein. Aber er ist nicht bloß das Idealbild seiner Anbeter, nicht das Produkt der religiösen Energie seiner Gemeinde. Alle diese

Erklärungsversuche, die ihn zum „Objekt“ machen, zum „Gegenstand“, zum „Ding“ sind verkehrt. Christus ist der Herr seiner Gläubigen und nicht ihr „Gebilde“. Er ist aber nicht nur der Herr seiner Gläubigen, sondern auch das Schicksal der Ungläubigen; er ist Herr der Welt. Herr der Welt ist er darum, weil er Anspruch auf jeden Einzelnen hat, als auf sein Eigentum. So ist er niemals Mittel einer Gemeinschaft, dessen Wert darin besteht, diese möglich zu machen. Vielmehr steht er als Souverän über ihr, für sie, aber auch mit der Möglichkeit wider sie.

Darum ist zum Verständnis des Christentums neben dem soziologischen Gesichtspunkt auch die transsoziologische Möglichkeit zu erörtern, die alles menschliche Gemeinschaftsleben kritisch revolutioniert. Diese doppelte Wirkung aber hat das Wort. Es wirkt soziologisch, denn es gibt eine Gemeinschaft am Wort. Das Wort verbindet. Aber es steht auch darüber. Es ist das Wort des Herrn. Der Herr redet. Seine Rede ist der Ausdruck seiner Souveränität. Das Wort weist zu gleicher Zeit in den innerweltlichen Raum und in eine überweltliche Dimension. In dem Bekenntnis: „Christus ist der Herr“ beugen sich nicht nur die Knie auf Erden, sondern auch im Himmel. Das Wort reguliert die ethischen Beziehungen und gehört ebenso in die religiöse Sphäre.

Die Theologie hat bisher zu programmatisch, ja dogmatisch jeweils eine Methode vertreten und die psychologische oder die historische allein zum Panier ihrer Wissenschaftlichkeit gemacht. Methodische Formen blähten sich selbstbewußt zur Absolutheit auf und schufen Hohlheit. Was geblieben, war nur toter, vergangener, entlegener Stoff. Als Material wurde er zusammengerafft aus allen Räumen und Weiten — Land und Wasser umzogen — aber niemand wurde satt davon. Die Theologie

hatte ihr Zentrum verloren, den Felsen des lebendigen Wortes verlassen und ihr Gebäude auf Flugsand gestellt. So mußte die Krisis kommen, in der wir noch stehen. Wenn wir mit der Erinnerung an das Wort die soziologische Methode empfehlen, so liegt es uns fern, aus ihr ein selbstherrliches Gebilde zu machen. Auch sie bedarf der kritischen Begrenzung und ist abzuschätzen auf ihre Reichweite zum Verständnis der Religion und des Wortes. Weder soll die Methode zum Selbstzweck noch die eine gegen die andere ausgespielt werden. Denn im Betriebe jeder Wissenschaft erscheinen meist mehrere methodische Denkweisen verknüpft zu Problemfiguren und Lösungsformen. Nun fehlt noch ganz eine Untersuchung über die gebräuchlichsten und fruchtbarsten Kombinationen, die in der Theologie Verwendung finden. So besteht z. B. längst eine Verknüpfung der psychologischen und historischen Betrachtungsweise: ob es sich um prophetische Erlebnisse handelt, um Vision, Inspiration und Glossolie, um Jesu Selbstbewußtsein, das Temperament des Paulus, das Problem des Judas, ob es sich handelt um die Analyse bestimmter Individuen (Augustin, Ignatius, heilige Theresie) oder typischer Zeitalter (babylonische, vorderasiatische, griechische, mexikanische Kultur) — immer gewinnt man zum seelischen Phänomen Zugang auf geschichtlichem Wege. — Wir bestreiten ferner nicht, daß geschichtliche Wirkungen von einzelnen ausgehen können. Aber eigentlich geht Geschichte erst an, wo wenigstens zwei kooperieren oder einander entgegentreten. Darum kommt die Geschichtswissenschaft nicht aus ohne das Verhältnisbild, einer Freundschaft, Feindschaft oder des *modus vivendi*. Geschichte gibt es nur als Wissenschaft von einem „Hause“, einer Familie, einer Stadt, von dem Schicksal einer Rasse, eines Volkes, einer Nation, einer Klasse, eines Standes, auf Politik, Wirtschaft, Recht, Verfassungsform oder Religion

bezogen. Das sind alles gesellschaftliche Sachverhalte von eigener Strukturgesetzmäßigkeit und getragen von einer Würde, die über das Maß ihres geschichtlichen Ergehens hinausweist. Da man aber meist nur auf historische Weise an sie herankommt, so liefern sie wiederum die Illustration für eine wissenschaftliche Kombination, diesmal zwischen der historischen und soziologischen Denkweise. — Und endlich noch ein Beispiel: das Leben Jesu und seine Erforschung! Es ist klar, daß diese ohne historische Arbeit an den Quellen nicht möglich ist. Aber das „Leben“ Jesu selbst ist weder historisch noch psychologisch sachgemäß zu erfassen. Sein „Leben“ besteht in den Beziehungsverhältnissen zu dem Täufer, zu seinen Jüngern, zu den Angehörigen, zur Heimat, zu seinem Volk und zur Welt, zu Männern, Frauen, Kindern, Kranken, Gesunden, zu Zöllnern, Sündern, Schriftgelehrten und Sadduzäern, zu seinen Gegnern, zu Herodes, zur Obrigkeit und schließlich zu Gott. Der Sinn für diese konkreten Zusammenhänge ist wieder zu gewinnen. Die Beobachtung darf sich nicht individualistisch beschränken. Sie muß in das Beziehungsleben eindringen, wenigstens die Pole bezeichnen, zwischen denen es sich abspielt und als Verkehr zum Wort wird. Das „Leben Jesu“ schreiben heißt nichts anderes als eine Reihe jener Verhältnisse verstehen und schildern. Ein Verständnis für die Aufgabe führt zur Einsicht in den wissenschaftlichen Apparat. Die Kombination von Methoden, der psychologischen und historischen mit der soziologischen ist erforderlich. Sie findet ihren konkreten Anknüpfungspunkt an dem Wort und eröffnet von dieser Mitte aus einen Blick für die organische Einheit der theologischen Disziplinen.

2. Die organische Einheit der theologischen Disziplinen.

An dem Gegensatz der Immanenz und Transzendenz wird die Religionsphilosophie stets und eine Theologie leicht scheitern.

Beide Gesichtspunkte wachsen sich gern zu einer Gegensätzlichkeit aus, die zu einer Krisis führen muß. Das organische Element geht verloren. Man hält die Pole auf der Ebene der Begriffe. Die Mitte aber vermag man nicht zu gewinnen. Und doch ist nichts dringlicher heute, als diese Mitte wieder zu suchen, die Synthese aller Disziplinen, die sich bisher so polar und fremd als Gegensätze gegenübergestanden haben. Das organische Element aber, das am Schnittpunkt unterschiedlicher Betrachtungsweisen steht und sie in fruchtbarer Verbundenheit hält, ist das Wort. Es hat neben seiner religiösen eine hervorragende theologische Bedeutung.

Wie oft ist formale Logik dem Leben gegenüber außer Fassung, außer Rand und Band gekommen. In ein Ja und Nein ist sie zerbrochen, in einem Entweder-Oder hat sich ihr Gelenk verrenkt. Die Theologie krankt an ähnlichen Nöten. In dialektischem Spiel hat sie sich auf Widersprüche versteift, und das Ende ist Verlegenheit. Einige spähen, lauter Wände und Bretter der Begriffe vor dem Kopf, verstohlen und auf Schleichwegen nach einer Tür ins Freie. Andere stürzen sich mit impetuossem Wagemut wie Piraten auf ein mysteriöses x. Ein drittes wird irgendwie gesucht, geahnt — doch nicht erkannt. Man nennt es „Leben“. Für uns ist das Leben = Glaube. Der Glaube aber ein Verhältnis, Beziehungseinheit zwischen Gott und Mensch. Er ist nur möglich durch das Wort, durch ein Wort zuvor. Ihm folgt das Vertrauen. Das Wort aber ist seinem Wesen nach weder nur göttlich noch rein menschlich, weder reiner Sinn noch nur sinnliches Agens, weder Geist noch Natur, sondern ein Drittes jenseits jener Gegensätze, sie aber alle in sich aufhebend und versöhnend. Weder Transszendenz noch Immanenz, aber fähig, die Verknüpfung beider herzustellen, ist das Wort seinem Wesen nach transszendental. Als Realgrund einer Beziehung war es pontifikal; als Be-

kannthschaft und Erkenntnisgrund ist es transszendental. Ohne Wort bleibt nur ein Sprung ins Dunkle und Ungewisse möglich. Ohne Wort sieht die religiöse Erkenntnis oder Überzeugung nur als Entscheidung aus, bleibt alles nur Wagnis und Experiment.

Nun aber stellt das Wort eine unveräußerliche Art von Synthese dar, eine besondere geistig-sinnliche Einheit von Göttlichem und Menschlichem über das Gehör, ein Beziehungsgefüge von Himmlischem und Irdischem, Übernatürlichem und Natürlichem. Erlebt und gelebt wirkt und trägt es den Glauben. Dieser ist als entscheidende Synthese zu verstehen, die einmalig und in ihrer Kontingenz Ereignis wird im Erlebnis oder in der selbstverständlichen Dauerform eines Verhältnisses. Denn nur dann, wenn aus dem Erlebnis Gottes ein Leben mit Gott wird, und aus der Begegnung mit Jesus die Nachfolge, kann von christlichem Glauben im Ernst die Rede sein.

Die Theologie des Wortes hält daher das außerseelische und das innerseelische Moment des Glaubens jederzeit in methodischem Kontakt. Stets wird sie Psychologie und Erkenntnistheorie treiben, aber ebenso muß sie das transpsychologische Verehrungswürdig-Gegenständliche klar erfassen. Sie fördert seelische Tatbestände beschreibend zutage, liefert aber ebenso eine Wesenslehre vom unsichtbaren Gott von seiner Offenbarung aus, auf Grund der Tatsache, daß er spricht. Sie gewinnt eine Lehre von Jesus, den wir nicht sehen, aber doch lieb haben und erkennen, weil wir ihn hören. Die Klammer, welche das Nebeneinander beider Ziele und Wege gewissenhaft verknüpft, der Ort, wo beide methodische Aufgaben ihren gemeinsamen Ausgangspunkt haben, ist das Wort. Das Wort ist die signifikante Tatsache der Beziehung selbst; als Offenbarung und Glaube ist sie Ereignis im Wort. So-

weit die Theologie das religiöse Beziehungsleben selbst betrachtet, wird sich ihr Verständnis auf das Wesen des Wortes konzentrieren. Dann aber leitet jedes Wort die theologische Bemühung gleichzeitig in die subjektive Sphäre seelischen Lebens über die Erlebnisse und das Vergewisserungsbedürfnis bis zu den Wurzeln des Gewißheitsproblems hinunter — aber ebenso in die objektiven Dimensionen göttlicher Offenbarungswirklichkeit bis zu den Spitzen des Realitätsproblems hinauf.

Analog dem sind in einer Theologie des Wortes noch andere begriffliche Gegensätze, die logisch unauflösbar sind, zu fruchtbaren Synthesen verknüpft, und diese verhüten mögliche Krisen. Ein Wort läßt sich zugleich eregesieren und predigen, erklären und verstehen, lehren und leben, wissenschaftlich behandeln und glauben. Sein Gedankeninhalt ist abstrakt faßbar, und dieser durch seine Wortform (als Anrede, Imperativ, Zuspruch, Auftrag, Berufung, Verheißung) doch zugleich konkret anwendbar. Das Wort führt immer sowohl in die Theorie hinein als auf die Praxis hinaus. Es erschienen oben¹⁾ etwa biblisch-historische und systematisch normative Disziplinen eigentümlich verknüpft am Wort. Dasselbe Wort war ferner Real- und Erkenntnisgrund der Gottesgemeinschaft. Es leitet nach beiden Richtungen die Theologie an. Gleichermäße sind Tatsache und Begriff verbunden im Wort. Es wurde auch gezeigt, wie die religiöse und die sittliche Seite des Glaubenslebens im Urgebilde des Wortes verbunden sind. Vom Wort aus erschloß sich die göttliche Gewirktheit des Glaubenslebens in Seele und Gemeinde. Von ebenda beginnen Missionslehre und Ethik seine Auswirkung in universale Dimensionen. So steht man mit dem Wort immer im Brennpunkt aller Lebensbetrachtungen und stets am Schnittpunkt unterschiedlicher Denkweisen. Aber

¹⁾ S. 221 ff.

die methodischen Wege in gegensätzlicher Richtung sind immer am Wort organisch verbunden.

Hat man endlich das Wesen des Christentums definiert als lebendige gegenwärtige Gottesgemeinschaft auf Grund geschichtlicher Offenbarung Gottes in Jesus Christus, so hat diese Wesens- und Problemfigur zwei Komponenten. Die eine erstreckt sich in den Bereich des Geschehenen, Vergangenen, Abgeschlossenen, die andere geht auf das immer Neue, Lebendige, Gegenwärtige, Ewige seines Wesens. Dementsprechend eröffnet sich der wissenschaftlichen Betrachtung des Christentums ein doppeltes Blickfeld: ein geschichtliches mit zeitlichen Abhängigkeiten, Bedingungen und Zusammenhängen — und ein übergeschichtliches mit ewigen Beziehungen und gegenwärtigen Verpflichtungen.

Man kann das Christentum noch kürzer definieren: als die Religion des Wortes. Das dürfte die prägnanteste Bestimmung seines Wesens sein. Über das Recht dieser Definition braucht hier nicht mehr verhandelt zu werden. Wie das Christentum, so hat auch das Wort zwei Seiten, die sein Wesen ausmachen, eine geschichtliche und eine übergeschichtliche. Daß die geschichtliche Behandlung desselben etwa zu kurz kommt, ist heute nicht zu fürchten. Die Theologie hat ja lange genug ihr ganzes wissenschaftliches Interesse seinem geschichtlichen Ausdruck zugewandt, überhaupt der historischen Methode mehr als ihr Recht, ein Vorrecht, eingeräumt. Noch hängt das Schwerkgewicht aller Wesenserforschung des Christentums an seiner geschichtlichen Seite. Oft erscheint es nur zwischen die Pole der Vergangenheit und Zukunftsmöglichkeit eingespannt, und werden seine Einzelprobleme, Kirche, Dogma, Bekenntnis Schrift, Wort in historischer Aufmachung abgetan. Eine religionsgeschichtliche Stimmung drückt, verflacht. Der Bann der Formel „Glaube und Geschichte“ liegt auf der theologischen

Arbeit der letzten Jahrzehnte. Eitel Relativität der Erscheinungsweise stellt die Absolutheit des Wesens in Frage. Es sei nur mit Vorbehalten zukunfts möglich. Und das geschichtswissenschaftliche Studium, auch wo es mit Achtung und Liebe zu seinem Gegenstand arbeitet, geschieht doch immer im Schatten der Vergangenheit.

Demgegenüber ist das Christentum als lebendig gegenwärtige Größe theologisch zu bestimmen. Die Lebendigkeit ist nicht psychologisch zu verkürzen zu einem bloßen Erregt- und Bewegtwerden der Seele. Ihr ist vielmehr eine verständliche Struktur zu geben. Sie ist bei dem lebendigen Gefüge zu fassen, in dem alle Lebensbetätigung geschieht, d. i. bei dem Glaubensverhältnis. Auch die Gegenwartigkeit ist nicht zu erraffen durch ein willkürliches Einhalten des geschichtlichen Flusses, durch ein eigenmächtiges Abbremsen des Bewegungsrhythmus historischer Fortwirkung. Sie ist inhaltlich nur zu gewinnen von der Gegenwart Gottes oder des Christus aus und als Gleichzeitigkeit in dem Verhältnis zu verstehen, wo der eine in der Gegenwart des andern lebt.

So kommt man bei der Bestimmung des Wesens der religiösen Lebendigkeit und Gegenwart immer auf ein Verhältnisbild, auf den Gemeinschaftsgedanken. Auf den gottgewollten und menschenmöglichen Stationen vollzieht sich aller lebendig-gegenwärtige Verkehr: d. h. über das Wort. Es ist ein einfacher „Tatbestand der Schöpfung, also von Gott gewollt und geschaffen“, ¹⁾ daß Seele nicht Seele direkt berührt, sondern dem geistig-sinnlichen Charakter des Geschöpfes entsprechend „vom Mund des einen zum Ohr des andern durchs Wort die Gedanken und Kräfte“ ²⁾ gehen. Gott benützt „diese selbstgelegten Geleise auch für die Gaben und Kräfte seiner Er-

¹⁾ Grügmacher: Luthers vorbildliche Stellung zu Wort und Geist. Modern-positive Vorträge. 1906. S. 133. ²⁾ a. a. O.

lösung".¹⁾ Er bedient sich neben anderen natürlichen Sinnbahnen — etwa des Schmeckens bei dem Sakrament — vornehmlich des Lautes und Gehörs, der Sprache zur Beförderung der Gedanken, Gesinnung, des Gemeinschaftslebens, kurz: seiner übergeschichtlichen Geistwirkung auf dem geschichtlichen Traditionsweg. „Darum, willst du den Heiligen Geist erlangen, so halte dich zu meinen Worten.“²⁾ Als Verbindung eines sinnlichen Mittels und des unsichtbaren Gnadengutes ist das Wort einzigartig. Darum hat es auch eine die Sakramente übergreifende Bedeutung. Es ist Offenbarungs- und Gnadenmittel.

Soll das Wort als Synthese von Geschichte und Übergeschichte begriffen werden und nach beiden Seiten methodische Behandlung erfahren, so ist seine Übergeschichtlichkeit exakt zu bestimmen; denn durch sie wird auch das Interesse an seiner Geschichtlichkeit immer wieder mit Energie geladen. Das Übergeschichtliche kann der logische Inhalt sein, der zeiterhaben ist, die Idee, welche dem Fluß der Geschichte entnommen ist. Es kann aber auch das nicht-geschichtliche Verhältnis, die soziologische Relation sein, die sein Wesen ausmacht. Hier wird unter der Übergeschichtlichkeit des Wortes diese Bedeutung für die Gemeinschaft mit Gott verstanden. Die Rolle des Wortes im lebendigen Verhältnis, in der zeitlosen Wechselwirkung persönlicher Glieder, in der gegenwärtigen Einheit von zweien ist aufgezeigt. Dies Verständnis wird hier angewandt auf die Relations-synthese des Glaubens, deren unteres Glied die Seele, und deren oberes Glied Gott ist. Seine selbe Bedeutung ist alsdann zu verfolgen in alle möglichen Weisen ihres Miteinanders, Wider- einanders, Süreinanders. Alle Paradoxien des religiösen Wechsel- lebens, wo das Suchen auf einem Gefunden beruht, die Aufgabe durch die Gabe ermöglicht wird, die Willenstaten Gnaden-

¹⁾ a. a. O. ²⁾ E.A. 48, 60.

wirkungen sind, lassen sich dann deuten als die gleiche Gesetzmäßigkeit übergeschichtlich lebendiger Wortwirkung.

Von der Höhe dieser Bedeutung des Wortes für das Verhältnisleben und die Gottesgemeinschaft steigt alsdann die Betrachtung abwärts und referiert über die historischen Bedingungen samt den natürlichen Umständlichkeiten des Wortes in seiner Schrift- und Textgestalt, sucht die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge seiner Darstellungs- und Bilderwelt. Aber jedenfalls geht immer dieser historischen Betrachtung die andere in der Richtung seiner Gemeinschaftsbedeutung wenn nicht voraus, so doch parallel. Das Wort als Synthese von Geschichte und Übergeschichte verlangt es so von seiner Theologie.

VIII.

„Es steht geschrieben“.

Zur Metaphysik des Buches.

Das Wort liegt schriftlich vor. Die Bibel ist Wort Gottes. Um ihres Inhaltes willen, wie oft gezeigt wird, oder sofern sie Christum treibet, wie Luther sagt. Hier jedoch interessiert einmal allein die Form: Was bedeutet die Schriftlichkeit für das Wort?

Vielfach wird der Respekt vor dem Geschriebenen als das Kennzeichen einer Rückbildung beurteilt. Die Religion sei in das Stadium des Greisenalters getreten, sobald sie Buchreligion wird, die erste Liebe verkühlt, das Feuer der Begeisterung verglüht. Man denke nur an jenen Satz aus Schleiermachers „Reden“: „Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist.“¹⁾ Dem ertötenden Buchstaben wird der lebendig-machende Geist gegenübergestellt. Diese Entgegensetzung von Leben und Buch ist aber nicht nur schief und oberflächlich, sondern eine richtige Fiktion und wie alle Fiktionen, auf die Tatsachen gesehen, unrichtig. Es wird dabei vergessen, daß lebendiges Christentum vertrauter Umgang mit dem Buch der Bücher ist. Auch darf nicht verkannt werden, daß oft ein Wort, im Buch verfaßt, Leben entfacht, mit reformatorischer Wucht sich entlädt, ein Jungbrunnen seelischer Beweglichkeit und individueller Mannigfaltigkeit bleibt. Das Buch hat

¹⁾ Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Neu herausgegeben von Rudolf Otto. 3. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. S. 62.

nicht nur seine Geschichte, es macht auch Geschichte. Es wird und wirkt.

Wirkung und Wesen des Buches lassen sich nach verschiedenen Richtungen bestimmen. Alles Aufgeschriebene unterstützt das Gedächtnis als ein psychologisches Hilfsmittel. Es erleichtert die Kenntnisaufnahme und erlaubt eine Lektüre, die an keine Zeit gebunden ist. Was man schwarz auf weiß besitzt, wirkt überzeugender, oder es regt uns an, löst Kritik aus und nötigt zu prüfender Verarbeitung auf einer Grundlage, die allezeit zur Hand ist. Als historisches Faktum ist jede Aufzeichnung Urkunde und Denkmal, ragt Vergangenheit in die Gegenwart. Sie dient der Vergegenwärtigung und wirkt durch diese in die Zukunft. Als soziologisches Datum hat jedes Buch seine Gemeinde und vereinigt sie zur Betrachtung und Aussprache. Das Gedruckte stellt eine unsichtbare Zusammengehörigkeit her. Das Geschriebene ermöglicht eine besondere Form des Verkehrs, die ihren eigenen Reiz hat. Es stiftet ein Verhältnis, aus dem ein Verhalten folgt, ist Anrede, die Antwort erwartet, eine Mitteilung, die Teilnahme erweckt. Das Buch vermittelt eine Gabe oder ist selbst Geschenk, an dem viele voll partizipieren können und ihre Aufgaben finden nach Bedürfnis und Anlage, theoretisch-wissenschaftliche oder praktisch-technische. So ist das Buch auch Träger religiöser Möglichkeiten und Wirkungen. Schon in dem Sinne, daß es erbaulich zu lesen ist, auf Entscheidung drängt und dann verpflichtet, für oder wider. Erst recht sobald eine Stimme aus ihm spricht und zu ihm lockt: nimm und lies. Sobald es dann beim Lesen auch etwas zu hören gibt, wird das Geschriebene zum Wort. Das rechte Lesen ist eine Kunst. Sie will gelernt sein und sollte gelehrt werden. Daher die entscheidenden Fragen: lese ich nur Texte und versäume den Inhalt? bemerke ich den Inhalt, aber bleibt er bloß Sache,

Stoff, Material? oder kommt zum Lesen das Hören? Höre ich jemanden? und wen höre ich? Unter vielen Gesichtspunkten läßt sich von einer Metaphysik des Buches reden. Wie im Bild der Raum ein anderer ist, so hat das Buch seine eigene Zeit als inneres Formprinzip. Die Frage, ob das Buch eine Welt für sich oder zu neuen Wirklichkeiten nur ein Weg ist, bleibt der Erwägung wert, sei hier aber nicht entschieden. Jedenfalls ist Geistesleben nicht denkbar ohne das Buch und seine Beziehungen. Es gehört auch zu den Gebilden des objektiven Geistes im Hegelschen Sinn. Sie tragen das Gewicht eines Ereignisses, den Wert einer Gesinnung und Tat, den Ertrag einer Intelligenz, den Lebensgehalt einer Person, den Besitz einer Gemeinde aufgehoben in sich, halten ihn in Bereitschaft zum Erlebnis, als Grund eines Verhältnisses und Norm des Verhaltens. Sie sind mit Leben geladen.

Vielfach aber holt man einer religionsgeschichtlichen Theorie zuliebe den allgemeinen Begriff der Literatur hervor, rückt ihn vom Leben ab und wendet ihn dann auf ein besonderes Buch an. So wird dieses unter Voraussetzung jener willkürlichen Werturteile folgerichtig entwertet. Es sei die Bibel nur Literatur. In Wirklichkeit aber bilden Leben und Literatur keine Gegensätze, sondern sie gestalten sich wechselseitig.

Stehen Geistesleben und Buch überhaupt in Wechselwirkung zueinander, so gibt es auch kein christliches Leben ohne die Bibel. Sie ist nicht das Ende einer Offenbarungsgeschichte, sondern der Glaube fängt mit ihr an. Als Ertrag einer grundlegenden Epoche gehört die Schrift noch der Offenbarung zu. Als Gnadenmittel wirkt sie echtes Glaubensleben. Lebendiges Christentum und Schriftprinzip begründen einander. Eines ist bedingt durch das andere. Sie sind auch theologisch in ihrem unmittelbaren Verhältnis zu lassen. Theologen, die

gewiß keine Biblizisten sind, meinen: „Zweifelloos muß das Schriftprinzip in jeder Glaubenslehre zur Geltung kommen, die mit den Prinzipien der Reformation ernst machen und der Kirche der Reformation dienen will.“¹⁾ Und diesem Wort seines Lehrers respondiert der Schüler: „Die Wichtigkeit der heiligen Schriften für die Religion selbst ist . . . ohne Zweifel zu konstatieren, und eine Hauptaufgabe der christlichen Dogmatik ist es, diesen Sachverhalt zu würdigen.“²⁾ Schliermacher hatte den Grundsatz der Reformation — *regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condant articulos fidei et praeterea nemo ne angelus quidem* — zurückgestellt und verlangt, daß die Glaubenssätze sich als Ausdruck christlich-frommer Gemütseindrücke erweisen. Er behandelt die Dogmatik als historische Disziplin. Es fehlt die Norm. Jede beliebige Erfahrung kann zur ausschlaggebenden Instanz der Glaubenslehre werden. Freilich wird dadurch keine Schätzung der Schrift verlangt, unabhängig von und vor der gläubigen Erfahrung. Das Schriftprinzip ist dem evangelischen Begriff des Glaubens gemäß zu verstehen. Nur so ist es der organische Quell evangelischer Gottes- und Heilserkenntnis, darum auch der Dogmatik.³⁾

Nun erscheinen zwar meist in der Dogmatik Glaube und Wort in unmittelbarem Zusammenhang, Glaube und Schrift nur im mittelbaren. Ist der Glaube immer auf Offenbarung bezogen, so begegnet die Offenbarung als Wort. Von der Tatsache des Wortes aus werden alsdann umständlich und

¹⁾ Wobbermin: Die religionspsychologische Methode in Religion, Wissenschaft und Theologie. 1913. S. 425.

²⁾ Hofmann, Otto: Der Begriff der religiösen Erfahrung in seiner Bedeutung für die Prinzipienfrage der Religionsphilosophie. Leipzig 1921, J. C. Hinrichs. S. 82, Anm. 1.

³⁾ J. Kaftan: Zur Dogmatik. S. 161.

mühsam, unter allerlei Vorbehalten und Verwahrungen, Betrachtungslinien weitergezogen zur Schrift, zum Kanon, daß er zur Not auch noch als Offenbarung gelte. Für die systematische Erwägung wird so die Bibel ein Letztes, während sie dem gereiften Glaubensleben das erste, unveräußerliche, mit Liebe und Treue zu hütende, in Dankbarkeit zu nutzende Gut gilt. Das Band zwischen Glaube und Schrift wird von der Theologie oft indirekt über die Begriffe Offenbarung und Wort geknüpft, während die Bibel doch direkte Bekanntschaft mit dem lebendigen Gott vermittelt. Christliche Glaubenslehre ist und bleibt daher fraglos biblizistisch. Meist täuscht darüber nur der leidenschaftliche Widerspruch gegen eine lehrgeesehliche Auffassung und ein hochgespannter Gegensatz zur Theorie von der Verbalinspiration. Auch liegt die Schrift dem Glauben viel unmittelbarer an, als der Umweg einer systematischen Betrachtung über die geschichtlich-kritische Behandlung zur glaubenweckenden und begründenden Bedeutung desselben verrat kann. Es gilt, dem direkten Verhältnis von Glaube und Schrift auch theologisch gerecht zu werden. Ist diese nur ein Mittel zum Zweck oder läßt sich das Schriftprinzip in direkte Verbindung zu dem Tatbestand einer lebendigen Religion oder persönlichen Glaubens setzen? Wie ist das Wesen der Schriftlichkeit überhaupt zu verstehen? Nur als ein Überlieferungsmodus, nur als eine historische Kategorie, eine urkundliche Aufzeichnung, ein fixierter Beleg? Ist sie ein sekundäres Gebilde und Produkt der Gemeindegarbeit, nur ein Notgebäude zu künstlicher Züchtung des Glaubens oder dessen Natur entsprechend und zugehörig?

Vom Inhalt des Wortes, welcher ist Christus, kann leicht gezeigt werden, wie er als Selbstoffenbarung Gottes unwandelbar ist im Wandel der Zeiten und dem Glauben halt bietet. In der Gemeinschaft mit Gott, die das Verhältnis

stiftende Wort herstellt, ermöglicht, vollzieht, hat der Glaube Ewigkeit in der Gegenwart. Der Glaube, der am Wort genug hat, ist kein träumerisches Nachhängen voll Wehmut über eine verklungene Urzeit, auch kein streberhaftes Jagen nach einer besseren Zukunft. Rückschritt auf Gewesenes und Fortschritt auf Kommendes sind aufgehoben in dem Wort, das gegenwärtige Gemeinschaft mit Gott gewährt. Hat die Form des Wortes als Schrift, die Schriftlichkeit ihrerseits teil an dieser Gemeinschaft stiftenden, Leben wirkenden Wortqualität? Erleuchtet und klärt sie wie diese oder ist sie nur ihr Schatten, der auf die Dauer ertötend und verkümmernnd wirkt? Ist die Schriftlichkeit unentbehrlich? Leistet sie einen spezifischen Dienst oder stellt die Bibel nur ein Symbol dar in den Kirchen der Reformation? Hindert sie lebendige Glaubensgemeinschaft oder nützt sie ihr? Ärgert der Buchstabe nur oder hat er eine Bedeutung, die theologischer Beachtung wert ist? Bleibt die Alternative: ob Buchstabe — ob Geist, oder kann auch vom Buchstaben gelten: Selig, wer sich nicht an ihm ärgert? Ist das Wort Jesu, daß er nicht den kleinsten Buchstaben vom Gesetz auflösen wolle, wörtlich zu nehmen oder nur dem Geist nach zu verstehen?

Nur einmal wird von Jesus berichtet, daß er selbst geschrieben habe.¹⁾ Schriftliches von seiner Hand besitzen wir nicht. Aber sein Leben und Sterben, Lehren und Tun wurzelt in der Schrift Alten Testaments derart, daß die zünftigen Schriftgelehrten sich wundern: Wie kann dieser die Schrift, so er sie doch nicht gelernt hat?²⁾ Die Antwort Jesu an die Sadduzäer erinnert an Geschriebenes: Habt ihr nicht gelesen . . ?³⁾ und alsdann: Ihr wisset nicht die Schrift und die Kraft Gottes.⁴⁾ Den Juden bestätigt er: Ihr suchet in der Schrift,

¹⁾ Joh. 8, 6. 8. ²⁾ Joh. 7, 15. ³⁾ Matth. 22, 31. ⁴⁾ Matth. 22, 29.

denn ihr meint, ihr habt das ewige Leben darinnen.¹⁾ Den Schriftgelehrten fragt er: Wie steht im Gesetz geschrieben, wie liebst du?²⁾ Für Jesus gibt's die Alternative: Leben oder Schrift, Geist oder Buchstaben nicht. In seinen Reden, Bildern, Gleichnissen klingt das Alte Testament immer wieder an. Ja es zeugt von ihm selber. Er weiß, daß vollendet wird, was geschrieben ist durch die Propheten von des Menschen Sohn.³⁾ Darum geht er hinauf nach Jerusalem zu leiden. Das Geschriebene ist fester Gotteswille. Danach macht der Auferstandene seine Jünger zu Zeugen, indem er sie einführt in das Verständnis der Schrift.⁴⁾ So ist auch bis heute Schriftreligiosität und Bibelchristentum zeugniskräftig, ein lebenswirkender Faktor in der Geschichte: Erweckungen zu neuer Frömmigkeit im Mittelalter, im Pietismus wie im 19. Jahrhundert geschehen da, wo die Schrift fleißig gelesen wurde. Von den klassischen Zeiten der Reformation nicht zu reden! Auf die religiöse Verflachung des Rationalismus erfolgte eine Vertiefung der Gläubigkeit im Zeichen der Hinkehr zur Schrift.

Also legt schon die Geschichte als Lehrmeisterin dem Theologen eine hohe Verantwortung für die Schrift auf. Die Weisung: tolle lege bleibt Lösung für alle Zeit, sonderlich für die Gegenwart, daß sie bibelfester werde als sie ist. Den Beweis des Geistes und der Kraft erbringt die Schrift. Auch das geschriebene und gelesene Wort ist viva vox evangelii. Es hat nachweisbar Buße erweckt und Glauben erzeugt. Vollends aber nötigt die Praxis Jesu und der Schriftgebrauch der Apostel zur theoretischen Bemühung um die theologische Bedeutung der Schriftlichkeit an Gottes Wort und für den Glauben. Einfach darum, weil Jesus gesprochen hat: „Es steht geschrieben“ gilt es, das besondere Verhältnis des Glaubens

¹⁾ Joh. 5, 39.

²⁾ Luk. 10, 26.

³⁾ Luk. 18, 31.

⁴⁾ Luk. 24, 27.

zur Schrift zu bestimmen. Dabei kann man ausgehen von einer Einsicht in das Wesen des Buches überhaupt und seine Beziehung zum Geistesleben. Dann sind auch die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament nicht mehr nur von sprachlichem, exegetischem, kanongeschichtlichem Interesse und Belang, sondern die Tatsache einer Berufung auf Geschriebenes überhaupt veranlaßt dazu, Sinn und Wesen der Schriftlichkeit zu verstehen.

„Es steht geschrieben.“ Obschon dieser Satz einfältigem Glauben sehr geläufig ist, hat er nicht viel Kredit im wissenschaftlichen Verkehr. Es ist ein Mißbrauch desselben denkbar, wo lebendiger Glaube gegen toten Buchstabendienst Stellung nehmen muß. In der Diskussion kann der Satz „es steht geschrieben“ als eine Ausflucht erscheinen, auch als das Symptom einer Atemnot, die am Ende ihrer Gründe ist, und den Eindruck eines voreiligen Rückzuges machen. Aber im Munde Jesu doch nie. Da verrät er gerade eine feste Position, die voll Freude an dem wohlgeschliffenen Schwert des Geistes sichere Hiebe und treffende Streiche führt. „Es steht geschrieben“ „und wiederum steht auch geschrieben“, ist nicht gemeint als Rückzug auf ein durch hohes Alter geweihtes unfehlbares Instrument oder als Appell an das Gefühl der Pietät für eine ehrwürdige Urkunde, sondern als der gläubige Kontakt, der mit Gott gefunden und gepflogen wird auf dem Weg über ein geschriebenes Wort. Luther hat zwar gelegentlich betont, daß das gesprochene und gehörte Wort wirksamer ist als das geschriebene und gelesene. Der Unterschied ist für ihn jedoch nur ein praktischer, psychologischer. Eine theologische Differenz zwischen Wort und Schrift gibt's für Luthers Denken nicht.

Wohl erscheint der Theologe von heute mit seinem Gefühl im Recht, wenn er meint, daß viel Zitate wenig helfen und,

um seinen wissenschaftlichen Ruf besorgt, sich beeilt zu zeigen, wie fein er beides zu scheiden weiß: Wort und Schrift. Die Unterscheidung kann wohl gelegentliche, aber keine grundsätzliche Bedeutung haben. Zu einer Alternative Wort oder Schrift, wo ein Glied das andere ausschließt, darf sie nicht gesteigert werden. Wo man's aber bei einer bloßen Unterscheidung bewenden läßt, heißt's wohl gelegentlich: die Bibel enthält Gottes Wort, sie ist es aber nicht. Jener erste Teil dieses Satzes ist zu unbestimmt, und dieser zweite gefährdet die Gewißheit des Glaubens. Die Schrift muß für das Glaubensverständnis jederzeit Gottes Wort sein. Nun aber gilt die Unterscheidung von Wort und Schrift heute weithin als die *conditio sine qua non* einer theologischen Diskussion. Sie will den Unterschied unterstreichen zwischen modernem Schriftverständnis und dem des 17. Jahrhunderts, wo beides frohgemut gleichgesetzt und unbesehen als identisch angenommen wurde. Und doch ist sie ein Kunstgriff, der höchste Nöte nur eine Weile beschwört, ein wichtiges Restproblem praktischen Christenglaubens aber unerörtert läßt: das Verhältnis von Glaube und Schrift auf Grund des Erlebnisses an ihr und ihres Selbstzeugnisses. Das Wort wird anerkannt, aber die Schriftfrage offen gelassen. Jenes wird zugegeben als die gottgemäße Form der Offenbarung und vornehmlich als mündliche Rede verstanden, die immer Beziehungen liefert und ein Verhältnis ermöglicht. Die Praxis gewöhnt ohnedies genugsam an sie: die Predigt wirkt als gehörte mit mehr seelischer Erregung als die geschriebene und zu lesende in steiferem Gewand. Durch die Rede werden übers Gehör Erlebnisse leichter ausgelöst und unmittelbarer empfunden als durch Schreiben und Lesen, wo der Intellekt mehr in Anspruch genommen wird, was langsamer geht. Der unsichtbare Gott wird wenigstens vernehmbar. Und umgekehrt ist ja der

Gebetsverkehr mit Gott kein schriftlicher, obschon das Beten vielfach einer Stütze bedarf und Geschriebenes dankbar nützt. Also scheint das gesprochene Wort der entschieden bevorzugte Faktor in dem Verhältnis zu sein zwischen Gott und der Seele, zumal jener wohl sieht und redet, diese aber nur reden kann, dieweil sie nicht sieht.

Jedes Schriftwerk ist demgegenüber von minderem religiösen Belang und wird an die zweite Stelle geschoben, in die Rolle eines sekundären Hilfsmittels für primäre Erlebnisse und Beziehungen, die in erster Linie durch das gesprochene Wort hergestellt sind. Mit allerlei psychologischen Gründen wird die Gefahr eines lebentötenden Buchstabendienstes, oft bis zur Vernichtung der Schrift, abgewehrt. Neben psychologisch motivierenden Redensarten tut auch die historisch-kritische Bearbeitung dem Ansehen der Schrift Eintrag. Ruinen und Lücken des Textes treten zutage. Der Systematiker versteht sich hinterher nicht gern zu einer umständlichen Auseinandersetzung mit einer Unzahl von der Forschung beanstandeter Einzelheiten zwecks Rechtfertigung des Schriftganzen für den Glauben der Kirche. Es genügt ihm schon, wenn er noch von Offenbarung oder Gotteswort in ihr reden darf, wenn sie das irdene Gefäß für einen köstlichen Schatz, der zeitgeschichtliche Rahmen für die ewigen Gottestaten bleibt. Es gibt ja vom Neuen Testament mehrere tausend Handschriften, mehr als hunderttausend verschiedener Lesarten, die alle auf Wert und Bedeutung geprüft werden und eine lange, mannigfaltige Geschichte des Textes bezeichnen. Es handelt sich bei den Abweichungen im Wortlaut zum größten Teil um Kleinigkeiten, die für den wesentlichen Sinn des Inhalts von untergeordneter Bedeutung sind. Wenn man auch mit Recht gesagt hat, daß selbst aus den schlechtesten Handschriften und Übersetzungen der Bibel doch noch das volle Evangelium zu vernehmen sei, so hat die

Theologie trotzdem die Aufgabe, jedem Bibelleser den Text in möglichst ursprünglicher Form schriftlich zu liefern. Varianten der Lesart machen den Gegenstand nicht unsicher, das Evangelium nicht unzuverlässig. Eine kritische Stellung zur Textgeschichte und der Glaube an die Bibel als Gottes Wort sind wohl vereinbar.

Wie oben das Wort mehr war als Sprache, so steht hier über Buchstabe und Text das Wesen der Schrift. Dieser Schrift überhaupt gegenüber versagen jene psychologischen Ausstellungen am Buchstaben und die exegetisch-kritischen Einwürfe gegen die zufällige Textgestalt. Aber dies „mehr“ der Schrift als Buchstabe und Text erfährt nicht immer genügende Beachtung. Bisher blieb für die schriftliche Fassung und Formung höchstens ein nachgeordnetes Interesse, weil verkannt wurde, daß der Glaube auch zu ihr eine unmittelbare Beziehung hat, die in dem Satz „es steht geschrieben“ als Selbstverständlichkeit zum Ausdruck kommt. Jene Differenzierung von Wort und Schrift mag nötig und kann nützlich sein. Doch darf sie nicht in solchem Maße überspannt werden, daß schließlich der geläuterte Begriff des Wortes mit dem Verlust der urwüchsigsten Schrift bezahlt werden muß. Ohne Bibel gibt's für den Christen kein Gotteswort. Das ist ein Satz der Erfahrung. Man braucht nur seine Theorie mit der Praxis des Lebens und der Kirche in Kontakt zu halten, um zu sehen, wie der Glaube an alle Tatsachen göttlicher Offenbarung und die Heilsgeschichte mit der Selbsterschließung Gottes im fleischgewordenen Wort auf der dauernden Vermittlung der Bibel ruht. Wer sie nimmt, um Gott zu suchen, der findet. Wer sie liest, weil er gerne möchte Jesum sehen, der schaut in ihrem Spiegel den Eingeborenen vom Vater und eine Herrlichkeit, die voller Gnade und Wahrheit ist. Wer im fleißigen Verkehr mit der Schrift geübte Sinne gewonnen hat, der vernimmt den leben-

digen Gott, erfährt des Wortes Geistesmacht, hat das ewige Leben darinnen, ist ein betendes Gotteskind. So ist die Schrift im Gebrauch Offenbarungs- und Gnadenmittel zugleich. Das Band zwischen Glauben und Schrift kann nur zum Schaden des ersteren gelockert oder gelöst werden. Wort und Schrift einfach zu scheiden ist billig und schlecht, sie zu unterscheiden ist recht. Wie sie aber wechselseitig einander zugehören einleuchtend zu machen, ist theoretisch nötig und praktisch heilsam.

Wohl muß sich die Bibel auch als Urkundenbuch über Anfänge und Entwicklung der christlichen Religion kritisch erforschen oder es geschehen lassen, daß sie als religiöses Erbauungsbuch neben andere gestellt und vielleicht vor ihnen über Gebühr gelobt wird. Dabei wird mit dem Begriff der Erbauung viel unkritische Willkür getrieben. Er bleibt meist unklar und dient nur einer Vergewaltigung des Schriftwerkes durch subjektivistische Instanzen religiöser Gefühle bis zur temperamentvollen Ablehnung als Gesetz, Bann, Fessel. Wie die Betrachtung der Bibel als Erbauungsbuch auf psychologische Abwege bis zur Entstellung ihres Wesens führt, so die Bezeichnung der Schrift als Urkunde des Christentums auf historizistische Verkürzungen ihres überhistorischen Wertes. Nur ein Verständnis der Bibel unter dem Gesichtspunkt des Gotteswortes, das in ein Verhältnis zu Gott setzt und dem Glauben zeigt, wie der Zwiespalt zwischen dem Sünder und heiligen Gott in Christo überwunden ist, wird ihrem Wesen gerecht. Das ist grundsätzlich festzuhalten. Um aber das Verhältnis von Wort und Schrift, Offenbarung und Buch näher zu erläutern, sind unter den psychologischen und historischen Eigentümlichkeiten der Schriftlichkeit diejenigen Vorzüge aufzusuchen, die spezifisch religiösen Sinn verraten, dem Glauben nicht zur Not noch erträglich, sondern wahlverwandt und nötig sind.

Neben der verklingenden mündlichen Rede gibt die schriftliche Fixierung einem Gedanken Dauer. Sie ist eine sinnliche Form seiner Objektivität. Demgegenüber steht das subjektive Gedächtnis, das Grenzen hat und Notizen braucht. Ihm ist nur wenig zugleich gegenwärtig und vieles wird vergessen. Nun fängt insbesondere der Glaube als *notitia* an und bedarf immer erneuter wiederholter Kenntnisaufnahme. Wie man auch über die Dreiteilung des Glaubens in *notitia*, *assensus*, *fiducia* denken mag, die Schriftlichkeit hält dem Glauben die Offenbarung als *notitia* in Bereitschaft. Naturgemäß steht die *notitia* in den Formen einer geschichtlichen Erzählung, eines epischen Berichts. Da begegnet Gott in der dritten Person, Jesus als „Er“ oder *ἐκεῖνος*¹⁾ abgesehen von den Gelegenheiten, wo innerhalb der Erzählungen direkte Rede und Gegenrede zum Zeugnis für die dramatische Begebenheit festgehalten wurde. Versteht man nun *notitia* als „Zeugnis“, so tritt neben der historischen die soziologische Komponente hervor und es nähert sich dem Wesen des Wortes. Zeugnis ist mehr als Erzählung und Bericht. Über ein bloßes Interesse hinaus sucht das Zeugnis Zustimmung, erregt Zweifel, erweckt Glauben.

So läßt sich auf die einfachste Weise der nächste Zusammenhang von Glaube und Schrift formulieren. Diese notwendige Verbindung hat zunächst psychologische Bedeutung. Die Notiz oder das „geschriebene Gedächtnis“ der Bibel unterstützt in willkommener Weise das eigene Glaubensleben. Die religiöse Empfänglichkeit bedarf der Handreichung, aber auch der Handschrift. Und wo die Bedürftigkeit nicht weiß, was sie beten soll, benutzt sie dankbar, was geschrieben ist. Nur unter Geburtshilfe kommt lebendiger Glaube ans Licht der Welt. Auch dann braucht er Wartung und Anschluß. Die Schrift stellt sie ihm. Kähler

¹⁾ 1. Joh. 2, 6; 3, 3. 5. 7. 16; 4, 17; 5, 16.

sagt: „Die Entstehung des Glaubens ist von Gedanken begleitet, die schon von anderen gedacht sind und stückweise nachgedacht werden müssen. Es gibt ein Vorsagen und Nachdenken, das die Bildung eigener Überzeugung nicht ausschließt.“ Bei der Bereitwilligkeit zu empfangen und aufzunehmen, kann der Anschluß an das biblische Zeugnis nicht als erzwungene Unterwerfung mit widerstrebendem Sinne empfunden werden. Von einer lehrgefehligen Fassung des Schriftwortes ist hier nicht die Rede. Es handelt sich gerade um ein lebendiges Verhältnis zur Schrift, um gegenseitige Hilfe zum freien Verständnis, kurz: um eine Gemeinschaft am Buch.

Ferner: durch Lektüre macht der evangelische Christ eine Probe auf das Gehörte nach dem Vorgang derer zu Beröa. Er vergleicht, denkt, prüft alles, bis er das Gute behält. Er hat am Geschriebenen zunächst eine Kontrolle für seine eigenen religiösen Meinungen und Gedanken, kann der Einrede anderer begegnen. Er schreitet fort in der Erkenntnis und wird nach dem Maße seiner Reise dankbar dafür, daß er das Gott offenbarende Wort auch in schriftlicher Fassung hat, die ihm und andern jederzeit zugänglich ist. Allein mit der Schrift wird der Christ auch dem Prediger gegenüber selbständig und urteilsfähig. Paulus verlangt ja Selbständigkeit des Urteils, sogar einer apostolischen Autorität gegenüber. So bewahrt auch heute die Bibel den Christen vor unfreier Hingabe an einen imponierenden Menschen. Mit der Schrift erliegt man nie dem Prestige eines bezaubernden Redners, der großen Gefahr des bloßen Mitgerissenwerdens. Sie hält den Zugang zu sachlichen Massen offen und vermittelt zum mindesten eine Anschauung von der Urzeit des christlichen Lebens, die zum kritischen Vergleich mit der Gegenwart drängt. So ging z. B. die antihierarchische Bewegung Wiclefs und der Hussiten auf die Heilige Schrift zurück, verstand diese jedoch wesentlich als „Gesetz

Christi". Aber auch so war sie schon ein Maß für die Beurteilung des Papsttums, seines irdischen Besitzes und Kampfes um das Weltregiment. Sie, wie schon frühere Strömungen innerhalb der Kirche, entnehmen der Bibel die positiven Vorschriften zu einem Leben in apostolischer Armut und Demut. Die Kirche sollte nach dem Muster der Bibel dem Ideal der Väterzeit gleichgestaltet werden. Kirche, Lehre, Ordnungen wurden danach beurteilt, die Rückgabe des Kelches an die Laien gefordert, das ganze christliche Leben nach seinem Urbild geregelt. Diese angedeuteten kritisch-positiven Bewegungen gingen freilich nur auf einen beschränkten Umfang der Heiligen Schrift zurück und verstanden sie obendrein lehrgezetlich. Trotz des grundsätzlichen Unterschiedes, der vorhanden ist, gibt erst recht das evangelische Verständnis der Schrift positive und kritische Normen an die Hand, die Selbständigkeit ermöglichen, auch dem Laien Urteil erlauben, persönliche Überzeugung begründen. Ohne dies wäre protestantisches Christentum und Kirche nicht denkbar.

Wohl hat das Geschriebene dem Schwunge mündlichen Wortes gegenüber etwas Abgemessenes, Kühles, Autoritatives, Unpersönliches, Sachliches und darum Ernüchterndes. Aber gerade so ist es geeignet in der Ökonomie der persönlichen Vergewisserungsprozesse die hochwichtige Rolle der Norm zu spielen. Je sachlicher die begegnet, desto überzeugender ist sie. Persönliche Gewißheit, ohne die evangelisches Christentum nicht möglich ist, findet die ihr nötige Sachlichkeit an der Schrift. „Christliche Gewißheit existiert nur in der Form einer Synthese des Wortes Gottes und persönlicher Erfahrung.“¹⁾ An diese Formulierung knüpft sich sofort die Weiterung, daß und inwiefern dieses Gotteswort mit der Heiligen Schrift identifiziert

¹⁾ J h m e l s : Wahrheitsgewißheit, S. 276.

werden darf: „in welchem Sinne die christliche Wahrheitsgewißheit gerade an die Gewißheit um die Heilige Schrift geknüpft ist.“¹⁾

Endlich muß noch auf eine individualisierende Wirkung der Schriftlichkeit aufmerksam gemacht werden. Wohl vermischt der gleichmäßige Druck aller Schriften die Persönlichkeiten der Verfasser stark ins Allgemeine. Und doch ermöglicht gerade das Buch zunächst unter Verzicht auf unmittelbare Außenwirkungen der mündlichen Rede eine um so nachhaltigere auf den einzelnen. Die Schrift will gelesen sein. Dazu gehört schon etwas. Nicht jeder kann lesen. Das muß geübt werden. Die Lektüre ist nun gerade ein hervorragendes Mittel individueller Zueignung. Denn sie stellt höhere Anforderungen an den Geist des Lesers, während die sinnliche Wirkung der mündlichen Rede auf den Hörer weniger eigene Fähigkeiten wachruft und anspannt. Geistige Mitarbeit wird beim Lesen energischer in Anspruch genommen. Je tätiger aber die Aufnahmefähigkeiten sind, um so intimer wird das Verhältnis zu den Inhalten, die erarbeitet und gesucht, zu den Gegenständen, die gefunden und geglaubt werden. Das Buch, zunächst ein steiferer Behälter religiösen Lebens und oft als starres Gesetz verkannt, offenbart sich so gerade als Träger lebenweckenden Geistes. Der einzelne ist durch Geschriebenes wohl schwerer zu bewegen, zu engagieren als Massen, die reizbarer, darum leichter beeinflusbar sind. Zu persönlicher Überzeugungsbildung, auch wenn sie langsamer von Statten geht, als die schnelle Suggestion einer Menge, ist das Buch ein zuverlässigeres Organ als die mündliche Rede, die wohl plötzlich wirkt, aber immer dem Verdacht der menschlichen Überredungskunst ausgesetzt bleibt. So ist gerade die Schrift eine Apriorität persönlichen Glaubenslebens, eine kritische Norm positiver Gewißheit.

¹⁾ a. a. O. S. 276.

Man darf hinzufügen, daß sie nicht nur eine Aktivität beanspruchende, individualisierende Wirkung übt, sondern zugleich eine differenzierende. Das Mitgerissenwerden, die Massenwirkung ist, auf die zufälligen Inhalte gesehen, die sie gerade hervorrufen und eine Mehrzahl von Hörern gemeinsam bestimmen, primitiv. Der Leser aber hat am Buch gleichzeitig verschiedenen Zugang zu den Glaubensgütern und Heilswahrheiten. Ihm stehen an vielen Seiten die Tore dazu offen. Der Zugang individualisiert und das Verständnis differenziert. Dementsprechend, wo und wie einer mit der Schrift beginnt, gestaltet sich das Glaubensleben besonders.

Aber die Schrift dient nicht nur der religiösen Einsamkeit, sondern noch mehr der Gemeinsamkeit. Auf Gemeinschaft ist ja das Christentum angelegt. In einer Gemeinschaft muß jeder das Gefühl haben, mit dem andern auf gleichem Grund zu stehen. Mag die tatsächliche Ausnutzung derselben auch individueller Verschiedenheiten genug, Differenzierungen, Abstufungen und konfessionelle Besonderungen zeitigen. Zunächst muß gleiches Recht, dieselbe Möglichkeit für alle zur Verständigung gegeben sein. Zugleich aber zieht durch jede Gemeinschaft das Bedürfnis nach einer übergeordneten Norm, die Forderung nach einer Autorität, nach einer entscheidenden Instanz und einem Maß. War schon um persönlicher Gewißheit willen der objektive Gehalt des Gotteswortes aus der subjektiven Erfahrung deutlich herauszulösen, so hat die Gemeinschaft der christlichen Kirche nur noch stärker das Bedürfnis, ihr sie tragendes Gotteswort in einer Gestalt vor sich zu haben, die dem Schwanken der Subjekte entnommen ist. Solche über-subjektive Rolle erfüllt die Schrift für die Kirche. Das Geschriebene überhaupt stellt die höchste Form menschenmöglicher Objektivität für alle persönliche und zwischenpersönliche An-
gelegenheiten dar. Es hat nicht nur individualisierende und

sozialisierende Wirkungen, sondern trägt eine latente Universalität in sich. Die Bibel ist bekanntlich schon in 450 Sprachen gedruckt und macht Gottes Wort jedermann überall zugänglich. Der Kreis derer, die nur mündliche Reden hören ist begrenzter, partikularer. Was aber übersetzt wird und gedruckt, ist für alle. Diese quantitative, latente, sich steigernde und erfüllende Universalität entspricht nur der Qualität der Offenbarung: Gott hat die Welt geliebt. Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber. Gehet hin in alle Welt. Dieser Allgemeingültigkeit der Verheißungen und Befehle entspricht das Wort erst in der Form der Schrift. Denn so allein bleibt es nicht beschränkt auf den Ort der Bekanntmachung, und allen Menschen kann geholfen werden zur Erkenntnis der Wahrheit. Das Schriftliche ist neben dem Mündlichen eine Verkehrsform, die unersetzlich ist und eigenartig: sie verbindet nicht nur einzelne und dient dem Leben der Gemeinde wie das mündliche Wort, sondern sie hat neben individualisierenden und differenzierenden Möglichkeiten Weltdimensionen.

Was zu Papier gebracht ist, ist damit öffentlich geworden. Vor dem allgemeinen Gebrauch einer Schrift in den ersten christlichen Gemeinden konnte jede Mitteilung des Evangeliums nur unter Berufung auf Augenzeugen geschehen. Bei deren Lebzeiten noch hat die Botschaft der Gottestaten im Buch, das Wort vom Kreuz im Brief schriftliche Form erhalten und damit nicht nur eine stillschweigende oder ausdrücklich bestätigende Zustimmung jener ersten Zeugen in mehreren Typen, sondern eine potentiell unbegrenzte Öffentlichkeit zur Beglaubigung. Die Schriftlichkeit ist nicht nur ein nötiger und möglicher Ersatz für die Augenzeugen, sondern sie ist gleichsam selber verlängerte und verbreiterte, allezeit gegenwärtige Augenzeugenschaft. Ganz abgesehen davon, daß schwarz auf weiß höhere Zeugniskraft

hat und das Wort so mit größerer Sicherheit überliefert und erhalten wird. Diese psychologischen und historischen Vorzüge der Schriftlichkeit kommen noch hinzu. Sie machen den Offenbarungsgehalt dem Bewußtsein glaubhafter, fester, gewisser, sein Gewicht schwerer. Die Praxis darf diese Motive benutzen, wenn auch die Theorie hierzu gleich ihre kritischen Bemerkungen und Fragezeichen setzen muß. Jedenfalls bewährt sich auch das Geschriebene als festerer Aggregatzustand des Wortes in der Welt besser zum Kanon des Glaubens in der Kirche. Sie wehrt seiner Verarmung, Entstellung, Zerstörung und bietet den Impulsen des Momentes, den Schwankungen des Gefühls und Willens Halt und Gesetz, allen isolierenden Erlebnissen gemeinsamen Grund. Die überindividuelle Autorität der Schrift, in fester Form und sichtbarer Gestalt allen zugänglich, ist eine allgemeine sozialpsychologische Notwendigkeit. Deren Anwendung auf den vorliegenden geschichtlich bedingten Tatbestand und Umfang der Bibel bleibt theologische Aufgabe. Auch an dem Problem der Textkritik in ihrer Beziehung zur Schriftautorität hat die Theologie noch zu tun. Seit dem Fall der Inspirationslehre ist nichts geschaffen, das ihr an imponierender Geschlossenheit gleichwertig wäre und doch dem Tatbestand der Bibel selbst, sowie dem Wesen der Schrift mehr entspräche. Aber auch bevor und bis noch alle Probleme ihrer Textgestalt gelöst sind und eine vollgültige Theorie ihres maßgebenden Ansehens gewonnen ist, erfüllt die Schrift die wichtigsten religiösen Funktionen überall da, wo überhaupt Glaube ans Wort und Gemeinschaft am Wort um Gottes und persönlicher Gewißheit willen gepflegt und gewollt wird. Gerade dann, wenn subjektive Liebhabereien und Empfindlichkeiten ihren heilsamen Zwang spüren, ist sie „nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit.“¹⁾ Sie

¹⁾ 1. Tim 3, 16.

wehrt allen Verstimmungen, dem Zerrinnen in Meinungen, dem Verschwimmen der Gedanken. Sie regelt, richtet und klärt persönliches und kirchliches Glaubensleben, auch wenn sie selber exegetisch noch nicht völlig geklärt ist und der kritische Befund ihres Textes, an der ideellen Unfehlbarkeit ihres Normcharakters gemessen, oft unzureichend erscheinen mag. Wo sie den Christen zur Selbstkritik und Buße erweckt, im Glauben zur Liebe tüchtig macht, erinnert sie ihn zugleich daran, daß das Vollmaß christlicher Erkenntnis nie vom einzelnen erreicht, aber von der Kirche als objektiver Schatz im geschriebenen Wort gehütet, d. i. erworben und besessen wird. Er bestimmt ihre Autorität nicht nach den Grenzen seiner Erfahrung, seines Erlebens, nach den Kapazitäten seines Erkennens. So unentbehrlich ihm ihr Volumen ist, und ob ihm schon aus allen Teilen derselben — und seien's nur Geschlechtsregister, Apostelverzeichnisse, Lasterkataloge — die Stimme des lebendigen Gottes begegnen kann, so überläßt er doch ein Urteil über das Ganze des Kanons der Kirche, der er vertraut ist. Denn „in ihrem vollen Umfang ist die Bedeutung der Schrift nur zu erfassen im Gesamtleben der Kirche“.¹⁾ „Zur Begründung der Autorität der Heiligen Schrift muß daher neben die Erfahrung des einzelnen die Gesamterfahrung der Gemeinde treten. . . Manches in ihr, das für diesen oder jenen Christen, ja für ganze Generationen zurücktrat oder fast bedeutungslos schien, hat zu anderen Zeiten das religiöse Leben mächtig befruchtet.“²⁾

Endlich hat die Schrift noch historische Eigenschaften, die in religiöse Qualitäten übergehen. Sie macht das Wort ge-

¹⁾ Weber, H. E.: Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube. 1914, S. 10.

²⁾ Riggénbach, E.: Die reformatorischen Schätze der Heiligen Schrift in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Basel 1917, S. 21.

schichtlich wirksam. Sie ist die Sammlung originaler Äußerungen des Einzel- und Gemeindeglaubens, der literarische Niederschlag religiöser Erlebnisse wirklicher Gemeinschaft mit Gott. Nur aus dieser Gemeinschaft kann ja Gottes Wort geboren sein. Der „einzigartige Wert des Neuen Testaments beruht auf dem persönlichen Verhältnis der Verfasser seiner Bücher zu dem Herrn“. ¹⁾ So haben fromme Gottesmänner Gottesgemeinschaft. Hierin ist ihnen ein Verständnis der Offenbarung Gottes erschlossen, das authentische Bedeutung hat. Ihre Erlebnisse des lebendigen Gottes in Natur, Geschichte, Volk, Gemeinde und ihr Verhältnis zu ihm wurden nicht nur Zeugnis und mündliches Wort, sondern auch Text und Schrift. Sie ist Urkunde von Offenbarungen, Zeugnis von Tatsachen und Geschehnissen, sprachgewordener Gedanken und Gebete, die im Zusammenhang eines heilsgeschichtlichen Planes aus dem Glauben und für den Glauben überliefert werden. Erst die Form der Schrift macht das Wort zum geschichtlichen Faktor. Auf der Schriftlichkeit beruht die Erhaltung des Wortes im Wechsel der Zeiten. Erhaltung aber ist mehr als Überlieferung. Diese ist ein geschichtlicher Vorgang, eine historische Kategorie. Erhaltung aber ist religiös bedingt, ein Glaubensurteil: Gott ist der Erhalter. Was er geschaffen hat, das erhält er. So ist für die Offenbarung eine literarische Dauerform besorgt in Gestalt der Schrift auf Papier gedruckt und obendrein in Leder gebunden.

Das Schreiben muß nicht immer nachträgliche Begleiterscheinung, sekundäre Folge primär=religiöser Erlebnisse sein. Anweisungen zur Aufzeichnung erfolgen auch direkt und unmittelbar, im Erlebnisakt selber. Man denke an Jeremia, der dann dem Schreiber diktiert, oder an die Apokalypse Johannis: ich hörte eine Stimme vom Himmel zu mir sagen: schreibe!

¹⁾ Riegenbach a. a. O. S. 23.

Der Impulsus ad scribendum ist in den höchsten Momenten prophetischen Erlebens, Schauens, Hörens nachweisbar bezeugt. Er hinkt nicht nach. Er ist ursprünglich und verwurzelt in Gottes Offenbarungswillen.

Zum Plan seiner Schöpfung und Neuschöpfung gehört die Erhaltung. Zugleich ist die Aufzeichnung eine Äußerung des Glaubens, der in der Liebe tätig ist. Das Schreiben geschieht zur Unterweisung, steht im Dienst der Seelsorge, dient zu Zwecken der Gemeindeleitung, ist ein Ausdruck herzlicher Zuneigung und Freundschaft. Glaube und Liebe nehmen die Form schriftlichen Verkehrs, der Zueignung an. Aus der Missionstätigkeit erwachsen und wieder für sie liegt z. B. das Markusevangelium vor, erst recht die Briefe. Als Grundlage eines katechetischen Verhältnisses zwischen Lukas und Theophilus dienen Evangelium und Apostelgeschichte. Und vom Johannesevangelium heißt es doch: geschrieben, daß ihr glaubt.¹⁾ Apostel und Evangelisten als Schreiber sind nicht Schriftsteller, die nur Werke schaffen, Abhandlungen liefern, religiöse Meditationen anstellen und Betrachtungen über ihr Innenleben niederschreiben. Sie sagen, was Gott an ihnen getan hat und durch sie tun will. Wohl schaut die geschichtliche Bezogenheit der biblischen Schriften überall durch, und die Erkenntnis der geschichtlichen Hintergründe ist förderlich zum Verständnis der Texte. Z. B. versteht man Micha 1—10, das Drohwort (1—7) und die Klage (8—10) nur unter Berücksichtigung der historischen Situation. Zwischen D. 7 und D. 8 liegt der Fall Samarias, das dem Sturm der Assyrer erlegen ist, D. 1—7 angedroht, D. 8—10 beklagt. Andererseits ist es nicht die Absicht der Schreiber — auch nicht der neutestamentlichen — Geschichte zu geben. Weder Johannes noch die Synoptiker wollen das Leben Jesu geschichtlich er-

¹⁾ Joh. 20, 31.

zählen. Lücken sind da. Die chronologische Ordnung ist nicht streng durchgeführt. Aber der Glaubensgehalt, daß Jesus der Christus ist, das Zeugnis von dem ewigen Leben in seinem Namen und pädagogische Motive der Unterweisung, der Seelsorge, der Liebe und des Gemeindedienstes geben neue eigene Gesichtspunkte zur Auswahl und Gruppierung der Geschichten. Paulus vollends kommt mit Ausnahme von Kreuz und Auferstehung ganz selten auf die Geschichte Jesu (aus dem Samen Davids nach dem Fleisch!).¹⁾ Für ihn gilt: der Herr ist der Geist. Man kann wesentliche Grundwahrheiten des Römerbriefs erfassen, ohne über seinen geschichtlichen Zweck im klaren zu sein. Man kann dem Jesaja Mahnungen und tröstliche Wahrheiten entnehmen ohne eine Ahnung zu haben von den geschichtlichen Umständen, unter denen der Prophet gewirkt hat. Man muß nur heraus aus der Einmaligkeit der historischen Situation, die unwiederholbar ist und durch das Wort hineinkommen in ein Verhältnis, das typisch ist. Zu diesem Zweck gilt es neben der zeitlichen Situation und neben dem überzeitlichen Gedankengehalt das im Wort angedeutete spezielle Verhältnissbild zu beachten. Dies geschieht, indem man auf die Folge der Fürworte merkt, welche die Relation herstellen zwischen den Gliedern des Verhältnisses, das durch dieses Wort geschaffen wird: z. B. „Ich bins, fürchtet euch nicht“ (Mark. 6, 50) — „o daß du auf meine Gebote merkest“ (Jes. 48, 18) oder: „wenn ich nur dich habe“ (Ps. 73, 25). Das Verhältnis kann bezeichnet sein durch persönliche oder besitzanzeigende Pronomina der 1. und 2. Person, bald von Gott aus, bald von Menschen aus als „Ich — Du“ gesehen. „Siehe, um Trost war mir sehr bange, Du aber hast Dich meiner Seele herzlich angenommen“ (Jes.

¹⁾ Röm. 1, 3.

38, 17). Interessanter noch sind die Fälle, wo die dritte Person — Er — in mannigfacher Variation mit den beiden ersten verknüpft ist: „Gott ist mein Heil, ich bin sicher und fürchte mich nicht“ (Jes. 12, 2) oder: „gleich wie mich mein Vater liebt, also liebe ich euch. . . So ihr meine Gebote haltet, so bleibet ihr in meiner Liebe, gleich wie ich meines Vaters Gebote halte und bleibe in seiner Liebe“ (Joh. 15, 9. 10). Die Beispiele ließen sich häufen und gruppieren nach den soziologischen Relationsfiguren. In dem Verhältnis der Pronomina zueinander drückt sich das Leben aus, auch da, wo fromme Betrachtung ganz in der dritten Person bleibt: „Er gibt den Weisen ihre Weisheit“ — „Menschen (sie) sind ja nichts, große Leute (sie) fehlen auch“ (Ps. 62, 10). Gerade die einfache Aussage läßt in ihrer Sachlichkeit Raum für persönliche Bezugnahme, für Bekenntnis und Gebet. Durch Berücksichtigung seiner Pronominalrelationen wird der Bibeltext als „Wort des Lebens“ interpretiert. Mit Erfolg dürfte die Hermeneutik dieser Regel sich bedienen.

Aber doch unterstützt die Kenntnis der Zeitereignisse und das geschichtliche Verständnis der Texte ohne Zweifel die praktische Nutzung derselben aufs nachhaltigste. Die historische Betrachtung der Hintergründe des Bibelwortes bringt großen Gewinn, wenn auch Geschichtsschreibung im modernen Sinne nicht Absicht der Schriftsteller war. Eine Heterogonie der Zwecke liegt vor: sie wollten keine Bücher machen, sondern nur das Ihre tun im Dienst Gottes an der Gemeinde. Unversehens sind Bücher geworden, und unter göttlicher Providenz ist es zu dem Ganzen der Schrift gekommen. Dieses hat nicht nur eine Werdegeschichte, sondern auch eine Wirkungsgeschichte. Ihre Wirkung ist nicht Mache des Menschen, sondern Berufung, Sammlung, Erleuchtung, Heiligung durch den Geist, der bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben. Das theo-

logische Prinzip der Schriftbetrachtung: „was Christum treibt“ ist das einzig Zeitgemäße.

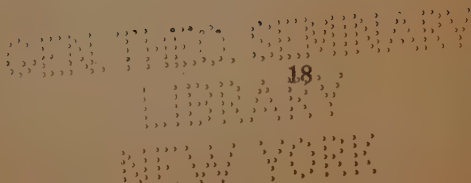
Schreibend verewigen die Männer das Geschichtliche, verobjektivieren sie das Subjektive und versachlichen das Persönliche. Dabei bieten vor allem die Briefe soviel Augenblickliches, der zeitgeschichtlichen Lage Entsprechendes, Konkretes, Subjektives, Persönliches. Der recht schwer zu bestimmende Charakter der literarischen Erzeugnisse steht im Dienst des Glaubens und der Liebe. Es sind Gelegenheitschriften, aus einmaliger Situation und für sie. Die Schriftlichkeit aber symbolisiert, ja wirkt ihren ewigen Wert, der über die Zeit ihres Ursprungs hinaus der Bedeutung ihres Inhalts gewiß macht. — Einmal sollte man noch die Weltreligionen vergleichen unter ganz besonderer Berücksichtigung ihrer heiligen Schriften. Die dürften dabei nicht in erster Linie als Behälter von Gedanken und unter Bezugnahme auf ihren Ideengehalt vorgenommen werden, sondern vorzüglich in Rücksicht auf die Schriftlichkeit und ihren Sinn, soweit er sich jeweils verrät. Die Arbeit der Vergleichen würde dadurch fraglos an Konkretheit gewinnen und die Bewertung auf exakter zu fassenden Merkmalen beruhen. Talmud und Koran sind vorwiegend lehrhaft. Als Lehre fixiert, erfüllen sie den Sinn des Wortes nicht. Und die „Schriften“ Indiens oder Chinas sollen ebenfalls als Lehre gelesen sein. So ermangeln auch sie entscheidender Vorzüge der Bibel. Sie sind nicht geschrieben, daß man aus ihnen ein Wort höre, das Gottesgemeinschaft herstellt und Gotteserkenntnis schafft. Die Schrift dagegen bietet nur Dokumente eines Verhältnislebens. Jeder Satz in ihr ist organisch auf dieses Leben bezogen und daraus zu verstehen. Das Alte Testament zeigt den Propheten in seinen Beziehungen zum Volk einerseits und zu Gott andererseits. Das Neue Testament stellt das Verhältnis dar wie es der Apostel zur

Gemeinde hat und dem erhöhten Herrn. Aus diesem konkreten Beziehungsleben ist ein Beweis zu führen für die Inspiration der Schrift. Er besteht ganz einfach in dem Nachweis, daß und wie sie „Wort“ ist, „Wort des Lebens“. Mit diesem soziologischen Gesichtspunkt zum Verständnis von der Eigenart unserer Bibel, eröffnet sich der Ausblick auf die Möglichkeit einer Lehre von ihrer Inspiration.

Schriftliche Fixierung kann immer nur das Gefäß der Quintessenz sein, wesentliches in knappster Form bieten. Sie muß sich allemal auf das Nötige und Wichtige beschränken. Dies aber wird durch Aufzeichnung allererst geschichts- und traditionsfähig. Was aber niedergeschrieben ist, ist zu übergeschichtlicher Bedeutung erhöht und objektiv festgelegt. Der Buchdruck gibt dem Wort nicht nur Gemeinnutz, sondern Gegenwart, die seiner Ewigkeit entspricht. So hat die Schrift eine Würde, unabhängig vom Werden, eine Ruhe gegenüber der Impulsivität seelischer Gefühle, eine objektive Unberührtheit von allen subjektiven Aneignungszufälligkeiten. Das Schriftgewordene läßt wohl eine historische Betrachtung über seine Entstehung zu, aber es verlangt eine sachliche Betrachtung des fixierten Offenbarungsgehaltes und ermöglicht die systematische Arbeit der Definition, Vergleichung, Kritik, Differenzierung. Das Schriftliche als Form ist nicht nur Ende und Resultat eines historisch-psychologischen Entwicklungsprozesses, Ertrag und Potenz eines religiösen Verhältnislebens, sondern als eigenartige Präsenz eines Inhaltes zugleich Grundlage und Ausgangspunkt für die Erörterung logisch-begrifflicher, ethischer und religiöser Zusammenhänge samt praktischen Folgerungen aus denselben. Die Schrift fixiert im Wandel der Zeiten ein Überzeitliches, in allem Wechsel das semper idem eines davon unberührten Gehaltes. Es bleibt Brief und Siegel, Konzessionsurkunde eines Verhältnisses, das nicht mehr entwicklungsgeschichtlich zu be-

greifen ist, aber gläubiger Teilnahme daran Gegenwart Gottes gewährt, Vergebung der Sünde und Leben verleiht.

Hier ist also die Schrift und ihre Dauerform ein Symbol für die Ewigkeit des Wortes. Ist Jesus gestern, heute und in Ewigkeit, so hat der Glaube für diesen übergeschichtlichen Gehalt der Schrift eine geschichtliche Gestalt. An dieser ideellen Bedeutung der Schrift dürfen nicht irre machen die vielen Mängel des Textes, der durch Überlieferung nicht unversehrt blieb. Diese Wunden zu verbinden und sein zu pflegen ist ein Samariterdienst der Theologie. Narben und Nägelmale, die das Ewige auf dem Gang durch die Zeiten davonträgt, sind auch am corpus biblicum erkennbar, schätzbar. Aber die Schrift trägt die Spuren der Leiden dieser Zeit gern, weil nur so: verbum stat.



Verzeichnis der Namen

(nach der Seitenzahl).

Adolph 9. 142.

Althaus 107 ff.

Anselm 71.

Augustin 238.

Bachmann 18. 19.

Barth 10. 75 ff. 93. 99. 104.

Beck, J. C. 44.

Brunner 10. 75. 87 ff. 104.

Calvin 79. 80. 192.

Cremer, H. 25. 164.

Driesch 118.

Ebner 231.

Eck 120.

Elert 60.

Erasmus 79.

Frank 21 ff. 24. 25. 26. 53. 59. 60.

Geyer 18.

Goethe 89.

Gogarten 75. 87. 101 ff. 104.

Grüßmacher, R. H. 198. 217. 228.

Hamann 91.

Hegel 249.

Heiler 176. 179.

Heim 35. 46. 61 ff. 75. 81. 82. 84. 228.

Heraclit 98.

Herrmann, W. 61. 62.

Hofmann, von 21 ff. 227.

Hofmann, Otto 250.

Jacobi 91.

Ignatius 238.

Jhmels 24 ff. 53. 59. 60. 261. 262.

Kaftan, Julius 228. 250.

Kähler 27 ff. 84. 167. 259.

Kant 130. 194. 226.

Kenslerling, Graf 199.

Kierkegaard 78. 79. 80.

Kollenbusch 227.

Leßing 226.

Loofs 138.

Luther 14. 79. 80. 193. 200.

Marcion 87.

Martensen 79.

Melanchthon 80. 192.

Menken 227.

Origenes 226.

Otto, R. 137. 183. 247.

Plato 226.

Rickert 117.

Riggenbach, C. 266. 267.

Ritschl, A. 25. 61. 78. 110. 225.

Rittelmeyer 18.

Schaefer 51 ff. 62. 84. 181.

Scheler 126. 134.

Schlatter 33 ff. 51.

Schleiermacher 20 f. 79. 80. 87. 88. 89. 90. 91. 110. 225. 247. 250.

Seeberg, R. 209. 211.

Spengler 198.

Stange, C. 104 ff. 142.

Steinthal 91.

Thurneisen 78.

Traub, Sr. 72.

Troeltsch 37. 53. 133. 134. 140. 166.

Vollrath 24. 35. 61. 126. 199. 218.

Weber, H. C. 266.

Weber, Max 133. 134.

Wickef 260.

Wobbermin 250.

Zahn, Th. 162.

Zeno 65.

Sammlung wissenschaftl. Monographien

II. Reihe der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie“.

- Bd. 1. Dalman, D. Dr. D. Gustaf: **Orte und Wege Jesu.**
3. verb. u. verm. Aufl. Mit 51 Abbildungen und Plänen.
1924. 12,50 M., geb. 15 M.
- „ 2. Bornhäuser, Prof. D. K.: **Das Wirken des Christus durch Taten und Worte.** 2. Auflage 1924. 8 M., geb. 10 M.
- „ 3. Hauck, Pfr. Lic. Fr.: **Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld.** 1921. 5 M., geb. 6 M.
- „ 4. Bonwetsch, Prof. D. G. N.: **Aus A. Tholucks Anfängen. Briefe an und von Tholuck.** Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Erneuerung im 19. Jahrhundert. 1922. 5 M., geb. 6 M.
- „ 5. Schrenk, Prof. D. G., Zürich: **Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus.** 1923. 10 M., geb. 12 M.
- „ 6. Lütgert, Prof. D. W.: **Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende.** 1. Teil: Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus. 2. Aufl. 1923. 8 M., geb. 10 M.
- „ 7. Bornhäuser, Prof. D. K.: **Die Bergpredigt.** Versuch einer zeitgenössischen Auslegung. 1923. 6 M., geb. 7,50 M.
- „ 8. Lütgert, Prof. D. W.: **Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende.** 2. Teil: Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und im Bund. 1923. 8 M., geb. 10 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Neutestamentliche Forschungen

Herausgegeben von D. Otto Schmitz, Univ.-Prof. in Münster.

I. Reihe: Paulusstudien.

1. Heft: Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. Von O. Schmitz-Münster. 1923. 2 M.
2. Heft: Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs. Von O. Schmitz-Münster. 1924. 6 M.

II. Reihe: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums.

1. Heft: Herr ist Jesus, Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyriosbekenntnisses. Von Lic. W. Soerster. 1924. 7 M.
2. Heft: Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief. Von Lic. Th. Spörri. 1925. 9 M., geb. 11 M.

Die Sammlung wird fortgesetzt.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

